

ДОГМАТИЧЕСКИЕ ПОЭМЫ



SANCTI PATRIS NOSTRI
GREGORII THEOLOGI

POEMATA DOGMATICA

ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

ДОГМАТИЧЕСКИЕ ПОЭМЫ

Нестор-История
Санкт-Петербург
2012

УДК 276
ББК 86.37
Г 83

Григорий Богослов

Г 83 Догматические поэмы / перевод Т. Г. Сидаша. — СПб. : Нестор-История, 2012. — 180 с.

ISBN 9-785-90598-652-9

Эта книга впервые представляет русскому читателю сравнительно большой массив поэтических текстов св. Григория Богослова, переведенных размером подлинника. Тексты сопровождаются комментариями и обстоятельной статьей, посвященной философско-богословской проблематике времен IV в. н. э. — первого века существования имперского христианства в Средиземноморье.

УДК 276
ББК 86.37

9-785-90598-652-9



9 785905 986529

- © Т. Г. Сидаш, перевод с древнегреческого, статья, комментарии, 2012
- © Е. С. Белякова, иллюстрации, 2012
- © С. Д. Сапожникова, редактура, корректура, 2012
- © Издательство «Нестор-История», редакционно-издательская подготовка, 2012

1. Об Отце¹

206–207

- Знаю, в великое плаванье плот мой отходит [убогий]²,
К звездообильному небу на маленьких крыльях стремлюсь я³:
Ум божество прояснить⁴ мой подвигся великого Бога⁵,
Определенья открыть и кормило найти мироздания⁶.
⁵ В должную меру, однако, его не почитать изумленьем
Даже и горним умам, но притом часто Богу приятней
Дар не от худшего больший, но меньший от милого [сердцу]⁷.

¹ Другое название: *О началах*. Поэма написана гекзаметром. Перевод выполнен по изданию Migne PG 37. С. 397–521. Здесь и ниже пагинация дается по этому изданию.

² Поэт, по-видимому, сравнивает себя с Одиссеем, отправляющимся от Калипсо на плоту. С первой же строки задается образ возвращения домой: именно так — как возвращение в небесное отечество — и понималось философствование древними.

³ Здесь поэт, по-видимому, сравнивает себя с Икаром.

⁴ ἀναφαίνειν — «открыть, обнаружить, показать».

⁵ В оригинале: «Божества».

⁶ Понимание определений божественной сущности регулятивными миробразующими началами — центральный принцип платоно-аристотелевского богословия.

⁷ Φίλητος.

Смело скажу потому мое слово. Бегите, однако,
Прочь, нечестивцы, мой логос — иль к чистым, иль к тем, кто начало
¹⁰ Уж положил очищенью. Но вам-то, миряне, профаны,
Смерть уготована, как и зверью, что касалось подножья
[Чудной] горы, чья вершина Христом озарялась, писавшим
[Божий] закон Моисею в скрижали⁸: камнями зверь там,
Лишь прикасался, на месте же был поражаем. С тобою,
¹⁵ Порченный сброд с богоборческим сердцем, не иначе будет:
Гонит вас Логос — от наших [святых] хороводов бегите!⁹

Речь начинаю заклатьем¹⁰, которым жестокие толпы
В страх приводили [спасительный] и Моисей, и Исайя:
Первый — давая закон, а второй — возвращая к закону
²⁰ Тех, кто его приступили (для знающих лишь говорю я):
^{208–209} *Небо внемли, и земля да услышит реченное мною!*¹¹

Дух Бога, Ты разбуди и мой ум, и язык мой! Их сделай
Истины громкой¹² трубой, чтобы тех, кто смешался [всем] сердцем
С Богом всецелым¹³, веселье объяло. Один Бог Анарх есть¹⁴,

⁸ Исх. 19, 13.

⁹ Едва ли не самая красноречивая «инструкция по технике безопасности» из древних образцов жанра.

¹⁰ Μῦθον.

¹¹ Втор. 32, 1; Ис. 1, 2.

¹² Очевидно, для св. Григория громкость (ἐρίφρονον) является эстетической категорией. В этом его музыкальный вкус сродни музыкальной эстетике вагнерианства и, пожалуй, даже тяжелого рока.

¹³ В оригинале: «с Божеством», т. е. с божественной сущностью. Получается, что опыт позволяет быть не просто единению, но именно полнейшему смешению (μιγνύτες; отсюда же произошло и современное слово «миксер»); с этим глаголом μιγνύω — «смешиваться как вино с водой, совокупляться» — мы теперь не расстанемся до конца книги. Итак, согласно св. Григорию (а ниже мы найдем тому множество подтверждений), опыт ведет к мистическому единству, в то время как ум никоим образом божественную сущность не постигает. По всей видимости, св. Григорий не мог ни осмыслить происходившее с ним в библейских терминах, ни отказаться от собственного опыта. Риторичность образования не позволила ему найти в Афинах людей, которые помогли бы ему истолковать эти феномены, известные арийской традиции с глубочайшей древности, в терминах платонизма. Данному обстоятельству мы, вероятно, и обязаны учением Григория Богослова об интеллектуально совершенно непознаваемой, однако же постигаемой опытно божественной сущности.

¹⁴ Сознательно превращая прилагательное, традиционнo переводящееся как «безначальный», — в имя, чтобы акцентировать смысл.

- ²⁵ Он беспричинен и неописуем¹⁵ ни прошлым, ни тем, что После имеет случиться: и тем, и другим обладает Вечно и в вечности; Бог беспределен, Родитель великий Сына великого, едиnorodного, доброго¹⁶. Сам Он Не претерпел ничего из плотского, рождая: Он Ум есть.
- ³⁰ Есть Бог иной, божеством не иной — Слово Бога, подвижный Перстень¹⁷ отцовский, Единый Единого, Чадо Анарха, Равное силой¹⁸ Отцу (но один — есть всецело Родитель, Сын есть всецело — другой), Космотет¹⁹, Наблюдатель [Вселенной]²⁰, Сила Отцова и Мысль [— таково Откровение Бога].
- ³⁵ Дух же из Бога благого есть Бог, и пусть сгинут²¹ [навек] Все не принявшие оттиск, являющий [отчего] Духа Богом — нутро ль их порочно, язык ли растлен их. Да сгинут навек Все полусветлые, самоученные умники — те, кто Завистью полны, забитый источник²² и спрятанный светоч²³!

¹⁵ οὐ περίγραπτος — следует понимать буквально и наглядно: так, что никоим образом нельзя замкнуть его линией, описать.

¹⁶ ἐσθλοῦ — «хороший, храбрый, честный».

¹⁷ σφρηγὶς κιννυμένη — имеется в виду перстень с печаткой. Само это выражение «подвижный перстень» нужно понимать как «живое подтверждение» и т. п.

¹⁸ ἰσοφύριστος.

¹⁹ Букв.: «мироположник». Здесь = Творящему Богу. Чисто оригеновская мысль.

²⁰ Νομεύς — диапазон смыслов от «управлять» до «постигать».

²¹ «Уберутся, пропадут» — типическое проклятие.

²² Притч. 25, 26.

²³ Лк. 11, 33.

2. О Сыне¹

Сына первее всего воспоем, чтя страстей очищение наших —
Кровь [Его славную]. Ныне помочь должен смертный небесным²:
Самоубийственный ибо зломудрый язык ополчился на Бога³.

Прежде всех сущих великий Отец был, в Себе заключая
5 Всё: превосходней Отца никого нет. Великое Слово
Божье рождает Отец. Сын безвременен, Отчая Слава,
Он — Первообраза Образ, Родителю равный природой.
Он и Отец знают тайну Рожденья, поскольку никто ведь
Близ Божества не стоял [со свечой при таинственных родах].

¹ Поэма написана гекзаметром.

² Смертный, помогающий небесным, — конечно же, Геракл; св. Григорий уподобляет себя ему. Но кроме того, что Геракл был для эллинов богочеловеком, а дело Геракла — богочеловеческим трудом, Геракл считался еще и небесным патроном кинической и стоической школ. В какой именно из смысловых хороводов вступил здесь поэт, предлагаю судить читателю.

³ В оригинале: «на Божество».

- 10 Впрочем, известно любому из небессловесных созданий
Так же, как мне, что отнюдь не по нашему чину рожденье
Свойственно Богу: бесславыю деленья, текучести — вовсе
Он не причастен. Я — сложенный, значит, и страстный родитель;
210–211 15 Бог вообще бестелесен и прост. Как же может быть страстным?
Да, у природ, разнесенных далёко, и способ рожденья различен —
Что удивляться? Пусть время меня предваряет, но Логос
Не после времени, ибо Родитель вне времени. Он же⁴
Сверх божества безначального⁵ нам ничего не оставил;
Так же и Сын — Он в безлетном Отце ведь имеет начало⁶,
20 словно бы свет, чье начало великий, прекрасный диск Солнца.
Впрочем, любые подобию⁷ ниже великого Бога.
Всякий, кто в образах мыслит, рискует ввести меж Отцом и
Сыном что-либо, что их оттолкнет друг от друга:
Самодержавного Сына разделит с Отцом самодержцем⁸.
25 Но рассечёшь божество ты, коль время положишь иль волю
Прежде, чем Бога, по-моему. Ибо Родитель велик как
Бог и Родитель. Отцу наилучшее — точки начала
Для божества не иметь; наилучшее Сыну⁹ — наличие

⁴ Т. е. Отец.

⁵ ἄναρχος θεότητος.

⁶ Здесь св. Григорий, похоже, различает божественную сущность и Ипостась Отца, выписывая даже своего рода уравнение: Отец относится к безначальной сущности так же, как Сын — к Отцу. Если это так, то он на верном пути к четверению Троицы. Если же сольет сущность и первую ипостась, будет иметь безначальность определением божественности и, следовательно, Сына — не Богом, чего допустить не может. Хорошо, впрочем, уже то, что ни в одну из крайностей св. Григорий все-таки не впадает. Хотя общее ощущение от этого качающегося богословия крайне двусмысленное.

⁷ Εἶδει — строго сказать, образы вообще.

⁸ ἄνακταΥἰὸν Πατρός ἄνακτος. «Анакт» — догомеровский царь-жрец: слово, которым греки обозначали носителя древней абсолютной власти. Соответственно, говоря о двух «анактах», св. Григорий отказывается от «монархии» в смысле св. Василия. Это теснейшим образом связано с различением сущности и первой ипостаси, которое мы наблюдали выше. Такая безначальность сущности есть абсолютная безначальность: свобода — в том числе и от власти над собой; власть (в том числе и над собой) появляется лишь там, где есть разделенность и сложность, и не может присутствовать в Высочайшем. Этот круг мыслей известен уже Оригену.

⁹ В оригинале более витиевато: «но не хуже святому Рожденью великого Отца...».

Корня такого¹⁰; но не отгораживай Бога от Бога —

- ³⁰ Сына вдали от Отца ты не знаешь. Слова «нерожденный» Или «рождение из [недр] Отца» ведь «божественность» не означают. Эти два вида¹¹ кто создал? По-моему, определенья Эти суть внешни природе простой, несекомой [Начала]. Если рождается Сын, то Отец — не есть мясо¹²: бесплотным
- ³⁵ Будучи, Он не приемлет плотского (к такому безумью Вряд ли людской когда-либо склонится рассудок), а значит — Сына имеешь ты Богом, достойной Родителя Славой¹³. Если ж, пустой человек, ты Отца божество возвеличить Хочешь и, страх возрастивши напрасный в мятушемся сердце,
- ⁴⁰ Вдруг отречешься от Сына, поставив Христа между тварей, — То оскорбишь Их Обоих божественность в степени равной. Сына лишится Отец, да и Сын не останется Богом: Тварью зовется всё то, что когда-то не было, но стало; Божья же часть¹⁴ силой логосов мощных всегда пребывает.
- ⁴⁵ И почему, отвечай мне, добрейший, ты веруешь в то, что, Землю оставив, чрез страсти Христа ты станешь Богом, при этом Мысля Его со-рабом¹⁵; отвечай, почему Он приемлет Рабские почести, ежели Им ты, несчастный, обожен?

Молот готовит кузнец, замышляющий сделать повозку.

- 212–213 ⁵⁰ Если ж и Бог так создал Инструмент благородный затем лишь (Как учишь ты), чтоб купить меня, взять Первородной Рукою, — То много выше ты тварное чтишь, чем Небесного Сына;

¹⁰ Обратите внимание на эту асимметричность и сбей мысли: для Отца наилучшее — иметь такое божество, которое не имеет начала, Сыну же наилучшее — иметь Отца началом. Можно спросить: началом чего? Очевидно, своего ипостасийного бытия. Но, быть может, Сыну лучше иметь также и такое божество, которое имеет начало? Очевидно, нет. Значит, наилучшее для Сына — иметь точно такое же божество, что и Отец? Похоже, что да. Но тогда непонятно, зачем св. Григорий вообще говорит то, что он здесь говорит. Такие фигуры речи, а лучше сказать — паралогизмы, сплошь и рядом встречаются в монархических построениях каппадокийцев; причем неизвестно — потому ли, что они одержимы стремлением убеждать любой ценой, или потому — что они просто не справляются с собственной мыслью.

¹¹ Имеются в виду два вида божественности.

¹² σαρκός.

¹³ Вариант: «волей».

¹⁴ τὸ Θεοῦ — «Богово»: то, что принадлежит/относится к Богу.

¹⁵ Т. е. таким же рабом, как и ты сам.

Ибо ты Слово для твари, отнюдь не творенье для Бога¹⁶
Мыслишь. С тобой разве кто согласится? Пусть тело Господь взял,
⁵⁵ Ратуя против страстей, да пребудем свободны и чисты;
Ты ж божество многославное мерой опутал за это:
Да, согрешил Пожалевший тебя — не иначе выходит!

Но для меня Он тем более чуден, что, не умаливши
Божию сущность¹⁷, Он спас меня, к язвам зловонным склоняясь,
⁶⁰ Словно бы врач. Был Он смертный и Бог; Давидид и Создатель
Первых людей¹⁸; плотоносец, но сущий вне тела; по Деве —
Матери — Он описуем, но не измеряем, безмерен¹⁹.
Ясли вместили Его, но звезда привела к Нему магов —
Тех, что дары принесли, пред Младенцем склонивши колени.
⁶⁵ На состязанье пришел Он, как смертный, но — Неодолимый —
В трех поединках врага превзошел. Нашу пищу вкушавший,
Тысячи Он напитал, и вино сотворил из воды Он.
В водах крещения омыт, Сам очистил грехи; громогласно²⁰
Провозгласил Его Дух Безначального²¹ — Сыном любимым.
⁷⁰ В сне Он нуждался — как смертный, как Бог — успокаивал море.
Сам утомляем в пути, восстанавливал мощь изнемогших;
Сам Он молился — Сам слышит молитвы бессильных;
Первосвященник и жертва, Сам — жрец и приемлющий Бог есть.
Кровь Свою Богу приносит — весь мир очищается ею.
⁷⁵ Сам вознесен на кресте, но грехи пригвоздил к нему наши.
Что ж обо всем говорить? Приложившись к усопшим, разбужен
Был Он из мертвых; до этого Сам мертвецов поднимал Он.
Так в Нем богатство бесплотного, иначе смертного скудость
Явлены были. Но смертным отнюдь божества не бесчесть ты:
⁸⁰ Эту вот форму земную²² прославил ее изваявший²³
Ради любви к тебе, тленья не знающий Сын [беспредельного Бога].

¹⁶ В оригинале: «Христа».

¹⁷ В оригинале: «божественность».

¹⁸ В оригинале: «Создатель Адама».

¹⁹ Антитеза *περίγραφος* — *ἀμέτρητος* отсылает нас к древней математике: к величинам, которые начертить можно, а исчислить нельзя, наподобие π (отношения длины окружности к радиусу) или $\sqrt{2}$ (отношения гипотенузы к катету в равнобедренном прямоугольном треугольнике). Это еще раз заставляет нас вспомнить о визионерстве св. Григория.

²⁰ Еще раз отметим эту эстетику громкости.

²¹ Т. е. Анарха, Отца.

²² Т. е. этого вот Иисуса.

²³ Образы строго зрительны: *μορφὴν* ... *μορφώσατο*.

3. О Святом Духе¹

214–215

Сердце, что медлишь? Воспой же и славу великого Духа!
Да не отделишь сказаньем Того, чья природа лежит не снаружи
Сущности Божьей! Великого Духа страшусь, почитая!
Мой это, близкий мне Бог²; Им я Бога узнал; Он и Сам — Бог;
5 Бог Он, Который мир здешний³ делает Богом; Всесильный,
Скорый Податель, Его воспевают в святых хороводах.
Жизнь Подающий земным существам и небесным; высокий
Трон у Него; из Отца Изведенный, Он — Мошь и Желанье⁴;
Самогосподь⁵. Он не Сын — у благого единого Бога
10 Сын лишь один наилучший; не вне божества, что
Глазу незримо, сей Дух [, но Он Сыну с Отцом] равночестен.

Кто же в Писанье божественном и вдохновенном желает
Духа найти Божество, тот немало надежных дорожек
Вместе увидит идущими, если захочет, конечно;
15 Ежели сердцем удержит⁶ небесного Духа Святого,
Если достигнет Его он ума проницательным взглядом.
Тот же, кто слов неприкрытых желает прекрасного Бога⁷,
Должен узнать, что желанье его неуместно, поскольку
Не возлагал на сердца немощные тяжелое бремя
20 Невероятного Бог, божества не открывши Христова

¹ Поэма написана гекзаметром.

² ὁμοίθεον.

³ ἐνθαδέ — буквально: «здесь», «нынешнее».

⁴ μένος; варианты — «гнев», «мужество», «яростная стойкость».

⁵ Αὐτοκέλευστον — букв.: «самоповелитель», т. е. первый повелевающий (очевидно, не-Богу): Бог, по смыслу своего ипостасного бытия соотносительный с тварью. Говоря привычным для платоников языком — Душа.

⁶ Варианты: «привлечет», «уташит к себе».

⁷ В оригинале: «Божества»; имеется в виду, вероятно, все тот же Дух — Бог вдохновитель Писания.

Множеству смертных. Иначе б услышал слова совершенства
Неблаговременно только что начавший путь свой.

Кто же глазам, не превыкшим ко свету, блестящее пламя
Станет показывать всё, или солнечным светом пресытит?

- 25 Лучше ведь их понемногу учить огнетеплому блеску,
Чтоб навсегда не закрылись источники сладкого света⁸.
Так же божественность Князя⁹ Отца для начала открыло Писанье¹⁰,
Вечную царственность, не ущербленную тварною мерой.
После — великая слава Христа воссияла немногим

- 30 Мудрым из смертных; когда же Дитя светозарней открылось,
И стала многим понятна чрез слово¹¹ божественность Сына,
То напоследок уже воссияла в речах¹² и божественность Духа.
Свет нисходил прежде меньше, на нас же богатство излилось:
По вознесенье Спасителя, в пламенниках разделенных
216–217 35 Дух к нам сошел изобильно, свое показав божество тем.
Знаю, что Бог добродетельным свет есть, огонь для порочных.

Так для тебя божество я собрал¹³. Если ж ты в изумленье,
Слыша о Сыне, Который не Сын единого Бога,
Если [в ином чем-то] был убежден ты словами Писанья —

- 40 Легкопревратными и несогласными между собою, —
Бог [сейчас] Сам к нам придет и подаст мне [духовное] слово!

Из одного первозданного¹⁴ Сиф и жена появились:
И половина четы, и рожденный законами брака;
Как нерожденная, так и рожденный, но смертные оба.

- 45 Так что отнюдь божества не бесчесть, это крепко запомнив.
Не возноси Одного, унижая Другого. Природа
Божья одна — неизмерна, несоздана, времени чужда,
Бла́га, свободна¹⁵, равно почитаема нами [в трех Лицах]:

⁸ Для большинства из нас свет не играет такой роли. Св. Григорий по внутреннему складу настоящий арий — светопоклонец.

⁹ ἄνακτος.

¹⁰ В оригинале стоит просто «логос», так что неясно: имеет ли поэт в виду Библию или ход собственного поэтического изложения.

¹¹ См. прим. 11.

¹² В оригинале все тот же «логос» — см. прим. 57.

¹³ συνήγαγον — очевидно, св. Григорий понимает здесь богословствование как интеллектуальное конструирование. Это весьма важно.

¹⁴ Т. е. Адама.

¹⁵ Единственный раз св. Григорий говорит о свободе Бога и прилагает это определение именно к сущности.

50 Космос, танцуя, обходит Единый Бог в трех Озареньях¹⁶;
 Смерть оставляя в купели, когда возвращаюсь я к Свету,
 Будят они¹⁷ меня к новому. Божья троичность дала мне
 Быть светоносцем¹⁸. Я в этом не лгу тебе, друг очищения!
 Если б — омытый [от скверн] Божеством — Божество рассекает я
 Светлое стал, то уж лучше бы... слово боюсь я закончить.
 55 Я погружался в купель в надежде на [щедрую] милость¹⁹,
 Если же весь был очищен, то весь Очищающий Бог был,
 Весь Он мной чтится как Бог. С нечестивым же смертным,
 Что рассекает свое божество, пусть поступит Бог так же²⁰.

60 Если ж о Сыне ты слышишь иль Духе Благом (в слове Божьем
 Иль у мужей богоносных), как будто бы ниже²¹ Отца суть,
 То побуждаю я мыслить тебя, что словами сокрытой
 Мудрости не рассекают божественность, но притекают
 К Власти единой [святой и благой] безначальному корню²².

Троица из Единицы, из Троицы вновь Единица.
 65 Ключ, ручей и река — ток единый, в трех образах сущий²³ —
 Это не то. Головня, что взята из костра и в него вновь
 Вложена — это не то. Исходящий из разума Логос,
 Вместе с тем сущий внутри, — это тоже не то. Отраженный
 Солнечный блеск от воды, что без усталости пляшет на сводах,
 218–219 70 Блики те, что убегает быстрее, чем приблизишься к ним ты,
 И набегают быстрее, чем ты отделишься, — не то всё:

¹⁶ Эту исключительную по выразительности фразу, проникнутую тончайшей красотой эллинского духа, св. Григорий мог написать как под прямым влиянием Плотина, который также связывал с Душой эстетику танца, так и самостоятельно. В любом случае, фраза настолько хороша (а мой перевод, разумеется, не единственно возможный), что даю ее по-гречески: Εἰς Θεὸς ἐν τρισσοῖς ἀπαρῦμασι κόσμον ἑλίσσων.

¹⁷ Т. е. три Озаренья.

¹⁸ Φαεσφόρον.

¹⁹ χαρίσματος — речь идет, конечно же, о мистической милости/даре.

²⁰ Это место в старом русском переводе звучит так: «Но неравный Божий дар да получит тот злочестивый смертный, который сам рассекает свое Божество». (Здесь и ниже цитируется по изданию: *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений* в 2 т. Свято-Троицкая Лавра, 1994.)

²¹ буквально: «вторые по Отце».

²² Такой безначальный, анархический корень всякой власти есть не что иное, как животворный хаос амброзийной ночи — кормилицы богов. Эта древняя и простая мысль еще присутствует на периферии сознания у св. Григория.

²³ Букв.: «струящийся по земле».

Божья природа устойчива и нетекуча; опять же,
Ей не присуща слиянность, поскольку она постоянна.

Так ты в себе размышляй, приноси в себе чистую жертву:

- 75 Крепко покоится сущность единая в Троице Светов.
В Трех утвердившись Благах, не бесчисленна есть Единица.
Троица не различима, поскольку природа едина²⁴.
В сущности Божьей²⁵ — Монада, но Трое имеющих сущность.

- 80 Каждый [из Троицы] Бог есть Единый, пусть назван один лишь,
С тем чтобы единовластье пресветлое нам воспрославить.
Бог анархичен Единый (отсюда богатство природы),
Даже когда слово Троицу упоминает, с тем чтобы
Возвещена была смертным Трех Светов [благих] досточтимость.

- Многоначалье собранья богов нас не радует вовсе:
85 Не вижу разницы меж анархической сварой друг с другом —
Всех против всех — и наличием многих начал я.
Эта борьба с разделением связана, а разделение
К гибели быстро ведет. И поэтому, право же, лучше
Многоначалие от божества вдалеке удержать нам²⁶.

- 90 Трех называли б богов мы, когда или время, иль силу,
Мысль или волю делили они меж собою, враждуя,
В тождество не приходя никогда и не зная единства.
Но в моей Троице сила одна, одна мысль, одна слава,
Власть одна в Ней — не текуча, тем самым, монада; великой
95 Славой сияет единой гармонии сущности Божьей²⁷.

²⁴ В оригинале: «неделима». Можно подумать, мы чтим в Ипостасях только природу, а сами Ипостаси не представляют для нас равным счетом никакого значения! Почему бы, в этом случае, не почитать просто божественную сущность?

²⁵ В оригинале: «в божественности».

²⁶ Позднее этот, появившийся в кругах малоазийских риториков, дискурс стал называться в мусульманской традиции «золотым аргументом Мухаммеда против многобожия»; перефразируя Ф. Ф. Зелинского, скажем, что ум нашего поэта не был облагорожен ни опытом жизни в полисе, ни высоким сознанием полисности.

²⁷ В оригинале: «божественности».

Свету во мне²⁸ это было открыто сияньем Троичным,
Из-за воскрилий священной церковной завесы пришло откровенье,
Из-за ковров, укрывающих царственность Божьей природы.
Если же большее знание ангельским хорам присуще,
¹⁰⁰ То все равно не сравнится с Троической жизнью и знаньем.

²⁸ Свет в св. Григории — это, должно быть, сам Дух, как провозглашал поэт выше.

4. О космосе¹

Что ж, наконец, и великого Бога творенье восславим,
Мнениям лживым противные в битве воздвигнув сужденья.
Бог ведь един; но материю, как и идеи, ученья
Эллинов мыслят равно безначальными — жалкая сказка!²

¹ Поэма написана гекзаметром.

² За всю эту (явно списанную с какой-то популярной книжонки из жанра «Против философов») болтовню автора приходится сейчас только краснеть. Ко временам св. Григория «материя» в любой из школ эллинской философии, оперировавшей этим термином, всегда значила принцип различия как таковой, а идея — то самотождественное различие, которое мы имеем, синтезировав материю и единство, т. е. принцип тождества. Разумеется, сама Троица или Ум, как описывает эту Реальность св. Григорий, это и есть самая настоящая Идея, и каждая из Ипостасей — Идея, ибо и сущность Ума, и всякая Его Ипостась едино-многи, и потому суть Идеи. Говорить же об идеях в контексте творения — это для IV в. страшный анахронизм, а тем более отождествлять платоновскую идею и аристотелевскую форму... Приходится отметить, что нигде неоправданная заносчивость провинциала не проступает в сочинениях поэта так ясно, как в этом его творении.

- ⁵ Те досточтимые³ формы, что сделаны ими богами,
 Не были, но появились⁴ по воле великого Бога⁵.
 Кто же материю видел без формы? Кто видел бесплотной
 Форму, хотя бы и много в изгибах ума потрудился?
 Я же отнюдь не нашел ни бесцветного тела, ни цвета,
¹⁰ Телу совсем непричастного⁶. Кто и зачем разделяет
 То, что свела воедино природа? Однако разделим⁷.
 Если в себе не-смесимы никак элементы, то как же
 Могут в единство прийти, этот космос составить, раз каждый
¹⁵ Порознь во всем? Если ж смешаны, то — как смешались? Смешать их
 Кто бы возмог, кроме Бога? Раз так, то Его и Творцом ты
 Всех вещей также⁸ признай. Пусть гончар придает форму глине,
 Круг свой вращая, а каменщик — камню, а злату — литейщик,
 Дай Богу большее, чем наш рассудок, о друг безначалья⁹.
²⁰ Пусть это «большее» будет материя и, вместе с нею,
 Эйдос подвижный¹⁰. Возникли здесь в эйдосах вещи, поскольку

³ *οεττά* — термин, употребляющийся св. Григорием в связи с поклонением/почитанием Троицы. Таким образом, он не отказывает идеям в божественном статусе (как это делают новые богословы), но лишь оспаривает их психoidную, говоря языком Юнга, природу.

⁴ Ни один из современных св. Григорию мыслителей, насколько мне известно, никогда и не утверждал изначальность идей. Воюет наш поэт с призраками.

⁵ Этот волонитаризм св. Григория, по-видимому, нужно считать риторической формой; во всяком случае, никакого глубокого учения об иррациональной Воле у мыслителя не замечается. Воля у него — скорее, интенциональный разум: нечто самообычное не только для эллинской философии, но даже и для языка.

⁶ Чисто античные учения: о воздухе — как бесцветном теле и о цвете — как модальности бестелесного света; обывательскому рассудку (не ясно, встает ли здесь поэт на его точку зрения в контексте поэтической игры, напуская на себя нарочитую грубоватость, или он и в самом деле находится на таком уровне натурфилософского сознания) они невняты.

⁷ Дух эксперимента был все-таки не совсем чужд автору.

⁸ «Также» означает: «не только Тем, Кто смешал, но и Творцом».

⁹ Адресат св. Григория — некий «любитель анархии»: возможно, атомист. Быть может, следует и все предшествующие рассуждения прочитывать в смысле полемики не с платониками, но с атомистами.

¹⁰ В оригинале множественное число. Таким образом, «пусть, — говорит св. Григорий, — Бог обладает не замыслами о предметах, но самими предметами». Это строго неоплатоническое понимание вопроса, находящееся в резком противоречии с концепцией Филона Иудея о «вечных замыслах» вещей — концепцией, которой по временам следует и сам св. Григорий.

Мыслила Божия Мысль¹¹ — всеискусная Матерь всех сущих¹².

Бог — не зоограф¹³: вид чувственный¹⁴ не возбуждает подобья¹⁵
В Нем; не творит Он того, что не смог начертать прежде Ум сам¹⁶.

- 25 Ты, манихейская злоба и тьма, не была сопрестольной
Горнему свету от века. Раз Бог пребывает, то тьмы нет.
Богу отнюдь не прилично быть в единоборстве со злобой¹⁷.
Если же тьму допускаешь ты сущей, то Бога не знаешь:

¹¹ θεῖα νόησις — первый женский образ в Боге. И в связи с творением. Возможно, просто потому, что «мышление» по-гречески — слово женского рода.

¹² Что же мыслила эта Мысль? Поскольку она до мира, то неизбежно — Самого Бога. Мышление как космогонический принцип — мысль, заимствованная св. Григорием у платоников или перипатетиков: судя по всему, у Плотина.

¹³ Т. е. не живописец.

¹⁴ Букв.: «видимый эйдос».

¹⁵ В оригинале: «подобного эйдоса».

¹⁶ Это критика платоновской теории искусства как «мимэсиса» — подражания/копирования образа. Такую критику св. Григория нужно, конечно, связывать с переосмыслением «мимэсиса», восходящим к известной нашему автору философии Плотина. У последнего художник и природа «подражают» тому, что не имеет образа; творение образов есть явление, сопутствующее созерцанию Архетипов — в том случае, когда созерцающее мышление не сливается с ними, т. е. не становится живущим или, что уже совсем высоко, сущим мышлением. Чтобы изваять Зевса Олимпийского, Фидий должен был смотреть не на натурщика, а на самого (не имеющего, разумеется, никакого неотъемлемого образа) Зевса. «Подражание» — по Плотину — как раз и есть «образотворчество». В богословском срезе эта эстетическая теория давала: Ум, созерцающий идеи, и творящий Ум, мыслящий образно, т. е. Душу. У св. Григория же мы находим некий не до конца нам понятный волюнтаризм: учение о творящей без опоры на первообразы воле (уме). Такой ум/воля может быть только замысляющим, проектирующим. Относительно данного дискурса (а с ним мы будем встречаться и в дальнейшем) следует сказать раз и навсегда: эта «инженерская» теория, получившая в эллинском мире хождение благодаря Филону Александрийскому, есть не что иное, как общесемитское представление о богах-горшечниках, лепящих свои создания из глины, руководствуясь «предвечными замыслами». Такой низкий варваризм, вступив в реакцию с эллинистической школьной ученостью, даст со временем теорию творения/производства и средневекового Бога Ремесленника, который в Новое Время превратится в Промышленника.

¹⁷ Т. е. неприлично длиться этой борьбе — в силу неизмеримого превосходства Бога.

Разве смирится Он с тьмой акосмичной? А если боренье

³⁰ Было когда, то сейчас победил уж сильнейший. Но если ж
Равные силой схватились, кто будет тем третьим, который
Мудростью брань разрешит, приведет [разъяренных] в единство?
Вот удивительно что: возбудивши ужасную битву,
Вдруг полагаешь ты единомыслие, распрю забывши:

³⁵ Ты говоришь, что душа — беспредельного Божьего света
Луч, ну а тело — от зла происходит. Душа я и тело,
Я — обоюдосплетенная вервь, но ведь чадо единства
Не у враждебных естеств рождено, у природ благосклонных.
Вот какой мрак [, манихей,] облежит твое бедное сердце!

⁴⁰ Бог безначальный — один. Свет единый, благой. Небоходных
Крепость умов — и простых, и сплетенных, земных и небесных.
Неодолим¹⁸ Он. Возникла потом тьма. Наш собственный грех — тьма.
Вёрткая это природа, границы ее не очертишь¹⁹.

^{222–223} ⁴⁵ Зло — нарушение завета²⁰, как ночь — захождение Солнца,
Дряхлая старость — прошествие юности, злая зима же —
Солнца отход вверх²¹.

По гордости первый из светов небесных
Свет свой и славу утратил, извечный он враг человека:
[Всё потеряв,] он всегда ненавидит владеющих словом.
Первый из смертных вкусил человекоубийственный грех, и
⁵⁰ Смерть — от него; смерть раздул он искусно в погибельный пламень.
Се есть природа высокорожденного зла, он — отец ей.
Ржавчина — зло для твердыни металла. Но, самоубийца,
Смерть я рошу в себе сам, очарован завистником хитрым.

Космос, когда ты вблизи безначалия славы Троичной

⁵⁵ Был, почему христоносные мудрые в Божеских мерах
Светы тебя отдалили? Как стал столь далёко от Блага,
Что измеряется малым числом обращений небесных
Путь твой с тех пор, как великое Слово тебя водрузило?
Если не сразу мир был сотворен, то поскольку не скажешь,

¹⁸ ἀδῆρτος; в старом русском переводе: «ни с кем не враждует». Это не лишено смысла.

¹⁹ Здесь описание зла чрезвычайно близко к описанию Платином зла/материи, которое, в свою очередь, восходит к «небытию» из *Софиста*.

²⁰ Варианты: «заповеди», «договора».

²¹ А это — школьное определение эпохи среднего платонизма: зло — лишенность блага.

60 Будто бы Бог непрактичен, иль дел до конца не доводит²²,
То — прежде, чем всё поставить и эйдосами изукрасить —
Чем Божья Мысль²³ занималась, царя над пустыми веками?

К блеску своей красоты вожделенному Мысль обращалась,
И божества равномошным единым тресветлым сияньем
65 Освещена была — не только Богу, но избранным также
Свет этот явен. Рассматривал Ум²⁴ Мирородный в великих
Мыслях прообразы²⁵ мира: потом Он низвел их, однако
В Боге всегда они суть²⁶; то, что ныне, что было, что будет, —
В Боге же всё — настоящее; время мне грань полагает
70 Меж предыдущим и следующим; но для Бога — в едином
Всё: держат [крепко] его божества необорного²⁷ руки.
А потому — то, что ум мой нашел, рассмотрите, услышав²⁸.

²² Вариант: «бездельник и несовершенен».

²³ Второй раз мы встречаемся с этим женским персонажем — вероятно, не тождественным ни одной из Ипостасей.

²⁴ Субъект меняется — фраза начинала говорить о божественной мысли, обращенной к своей сущности, затем субъектом становится Ум. Этот Ум уже мыслит не собственную сущность, но замыслы вещей. И Ум, мыслящий Себя, и Ум, промышляющий о мире, — персонажи, которые имели ко временам св. Григория многие сотни лет интеллектуальной истории. Тем не менее, он недостаточно ясно различает эти понятия.

²⁵ Τύλους.

²⁶ Здесь св. Григорий полностью следует филоновской концепции «замыслов».

²⁷ В оригинале: «великого».

²⁸ В старом русском переводе: «Посему внимлите, что изобрел мой ум». Следует разобрать эту фразу. Прежде всего, почему «посему»: из чего следует необходимость внимать изысканиям самого св. Григория? Необходимость эта состоит в том, что раз в Боге никакой последовательности нет, то последовательность эта есть только в материальном космосе и коррелирующем ему рассудке. Соответственно, рассудок (в данном случае, рассудок св. Григория) — для того чтобы что-то узнать здесь и потом высказаться — должен «изобретать» или, как мы переводим, «находить». Так или иначе, сознательно повторяя в себе космогонический акт, рассудок **конструирует**, ибо и Бог ведь, по св. Григорию, «замысливает» мир. Удивительно видеть эти конститутивные положения немецкого идеализма столь рано и у такого мыслителя, как св. Григорий. Тем не менее, нетрудно понять, что единство задачи, состоявшей в том, чтобы совместить ветхозаветный креационизм и античное представление о Боге Уме, породило и единство решений. На взгляд платоника здесь, как и в вопросе о зле, единичному мышлению/воле придется непомерно большое значение.

Всё в Себе Ум породил²⁹, лишь потом, благовременно после
Произошло и рождение вовне, когда Логос Великий открыл то.

- ⁷⁵ Умные две Он природы создать пожелал [изначально] —
[Сущность] земную и [сущность] небесную (Первого Света
Роды зеркал, проницаемых светом³⁰) — служанкой чтоб стала³¹,
Светом, величья исполнена, чтобы горё воссияла
Первая из сотворенных природ³²; а второй Он природе
224–225 ⁸⁰ Славу стяжать на земле уготовал; Творец изливает
Всем Божество, чтоб царить над всё боле растущим народом
Горних умов, чтоб для больших быть светом, дарящим блаженство³³.
Свойство³⁴ Царя моего — наделять [всех придворных] богатством³⁵.
Но дабы тварь не прельстилась божественной славою, дабы,

²⁹ Рождение здесь равно творению. Эта разница для св. Григория, как мы видим из текста, ничего не значит — не то что для нынешних культурологов и некоторых историков философии. Итак, первое творение происходит внутри Бога-Ума.

³⁰ Самый красивый, пожалуй, из мне известных образов существ, созерцающих Бога. Эта же мысль будет потом формализована в прокловской диалектике: всякое умное существо (а со времен Ямвлиха божественный чин «умного» понимался в связи с богами, так или иначе имеющими отношение к космосу; у императора Юлиана находим такое же употребление термина) пребывает, созерцая высшее, и эманерирует, пропуская божественный свет сквозь себя. До такой ясности нашему поэту, далеко; однако лучший из образов конечных существ в неоплатоническом космосе вышел именно из под его пера.

³¹ Да, цели этого творца практически те же, что и у вавилонских божков: создание прислуги. Насколько возвышеннее эллинское представление о желании божества поделиться переполняющим его благом, бесконечной радостью бытия, которое мы находим и у Платона, и у Плотина.

³² Теперь эти «светопроницаемые зеркала» специализируются: ангелы — по преимуществу отражают, люди — по преимуществу проницаются. Это теснейшим образом связано у св. Григория с пониманием воссоединения с Богом как смешения, ибо в основе — аналогия проницаемости, где человек тем более человек, чем менее задерживает божественный свет, чем менее существует как что-то от него отличное. Если еще немного поиграть с этим образом, мы скажем, что плохой, мутный человек «нагревается» от этого света, а совсем плохой — сгорает.

³³ А это — возвращение к платоновскому пониманию мотивации творения.

³⁴ В оригинале: «такова природа».

³⁵ Здесь и выше, где я переводил «блаженство», стоит слово *ἄλφος*, диапазон значений которого колеблется от блаженства, до самого, что ни на есть материального богатства. Обыгрываю и тот, и другой смысл.

- ⁸⁵ К Богу стремясь, не желала с Ним равного света и чести³⁶,
Помнила б меру свою — что безмерного хуже бывает?³⁷ —
Слово Великое так отдалило от Света Престола³⁸
Духов природу служебных, как нашу природу — от ангельских ликов;
Нет, нашу всё же подальше, поскольку с [грубой] землю
⁹⁰ Смешано в нас Божество, совершенней нас сущность простая³⁹.

Космос есть ранее этого мира возникший — прозрачный,
Только умом постигаемый край богоносцев блаженных;
Усовершится когда человек⁴⁰, ум и сердце очистив,
В этот он космос [— отечество славных], став Богом, вступает.

- ⁹⁵ Этот же тленный [мирок, сей убогий домишко] — для смертных
Создан, когда затевалась и [божьего] царства икона:
Радость созвездий⁴¹, что всей красотой и величьем
[Всем во Вселенной одно] Божество [и исток бытия] возвещают.

Сотворены оба мира словами⁴² великого Бога.

³⁶ Опять вместо эллинского «фонтана огня» — завистливый, опасливый азиатский божок.

³⁷ Мера — чисто эллинский мотив и ценность. Эта часть учения святителя предельно эклектична.

³⁸ В оригинале: «отдалило от Престола Света [, принадлежащего] Троице, всех его окружающих...» Престол Бога, от которого отдалены даже ангелы, — артефакт/существо из *Еврейской книги Еноха* и подобной литературы.

³⁹ Т. е. природа ангелов совершеннее нашей природы по самому своему устройению, и потому — ближе к Богу. Св. Григорий, разумеется, еще достаточно эллин, чтобы не понимать человека центром вселенной, высшим ангелов, как это вышло в христианской традиции у того же Максима Исповедника, а затем уже у Григория Паламы и других.

⁴⁰ В оригинале: «божий муж».

⁴¹ В оригинале: «светил».

⁴² Λόγους: «логос» здесь = «план», «замысел».

5. О промысле¹

Так был заложен на прочной основе² наш космос великим
И беспредельным Умом, всё несущим в себе, но над всем же
Сущим. Но как охватить необъятное? [Всё же продолжим.]

После того, как Он создал его, от напора могучих ударов
5 Дрогнула сфера вселенной, гонимая, вихрем вскружилась³, —
И неподвижным законам Творящий движение вверил⁴.

Не из себя мировая природа движенье изводит⁵,
Не самовластным законам поручен наш космос,
Сущим наполненный так, что помыслить иной невозможно.
10 Видел ли кто, чтобы дом иль корабль не рукой был воздвигнут?
226–227 Видел ли кто, чтоб самозародился клинок или щит, а?
Не простоял бы мир столько, когда б было в нем безначалье
(Хор без хорега рассыплется быстро — я так представляю),
И не иной кто Владыка над всеми, но их Сотворивший.

15 Ты — называющий звезды вождями рождений и жизнью,
Вот что скажи мне: над этими звездами небо какое,
Звезды какие измыслишь, чтоб вечно водили ведущих?
И под звездою царя ведь рождаются многие: ритор,
Нищий, купец, возгордившийся тронем высоким властитель,

¹ Поэма написана гекзаметром.

² εὐρύθετον — букв.: «обширнофундаментный».

³ В старом русском переводе, вполне сохраняющем значение: «Бог, как скоро устроил мир, с первого же мгновения, по великим и непреложным законам, движет и водит его, как кубарь, ходящий кругами под ударом».

⁴ При таком механистическом взгляде на мир — один шаг до деизма. В комментируемых словах св. Григория мне так и слышатся часы Лейбница.

⁵ Настолько не из себя, что даже непонятно, как можно употреблять этот аристотелевский термин «природа», обозначающий как раз нечто движущееся из себя, а именно — растущее, перемещающееся и проч. Но наш поэт живет уже в мире-машине. Вероятно, поэтический дар унес его далеко за пределы того, что он мог сам на тот момент понимать.

20 Добрый со злым под единой звездой ко свету выходят.
 Равные звездами люди, а разный конец обретают,
 Разные звездами люди, а равный конец обретают,
 Море и битва равняют различия в звездах рожденья!
 Всё это были бы сказки, когда б изначально был связан
 25 Необходимостью каждый своей; ну а если сильнее
 Необходимость единая, есть и какие-то звезды,
 Этим враждебные — что ж сопрягло столько разных движений?
 И тот, кто смог их свести, развевет, если только захочет.
 30 Кто ж это? Бог? Ну а кто у тебя оказался?⁶ А бог твой
 То же ль под звездами ходит? Но мир не стоит без господства:
 Либо Господь, либо звезды — но кто-то быть должен у власти.

Я ж вот что знаю: есть Бог, и Он рулит⁷ Вселенной, а Логос
 Там управляет и здесь направляет к свершению то, что
 35 Было замыслено⁸: бег беспрепятственный и гармоничный
 Он навсегда дал одним, а другим — жизнь изменчивую и
 Многие формы несущую. Что-то нам явлено [ныне],
 Но что-то Он сохраняет⁹ в пещере Софии, желая
 Смертных пустое тщеславье унизить [сокрытостью тайны].
 40 Ныне одно Бог являет, иное в последние сроки
 Явит нам. Жнец — урожаю судья наилучший; Спаситель
 Будет судить мою жизнь, когда колос нальется для жатвы.

Я говорю, что хочу: мое слово от звезд не зависит¹⁰.
 Хоть бы ты плешь мне проел болтовней о своих гороскопах¹¹,
 45 Жизни закон сокрушил, нечестивца лишивши боязни,

⁶ Имеется в виду, что у оппонента на этом месте оказались звезды.

⁷ κυβερνῶ — рулит посредством кормового весла.

⁸ Кем замыслено — непонятно. Вероятно, «Богом», который в монархическом ключе отождествляется с Отцом. Тогда вырисовывается следующая незамысловатая картинка: Отец — что-то вроде центрального офиса, и Сын — эксклюзивный дистрибьютор в нашем регионе.

⁹ φυλάσσει — с оттенком: «охраняет», «сторожит». Что бы это могло быть? Думаю, истинные имена вещей, например, или даже свое истинное тайное имя; во всяком случае, что-то, завладев чем смертный получил бы власть над Ним и его вещами. Мотив богов, стоящих на страже своих тайн, широчайшим образом распространен как в семитической, так и в индоевропейской мифологии. Инвариант такого мифа и воспроизводит здесь св. Григорий.

¹⁰ Букв.: «Вот и эта моя речь — независима и самостоятельна». Чтобы оживить текст, намеренно перевожу здесь и ниже несколько грубее оригинала.

¹¹ Мною здесь опущено: «и частях звездных движений».

Добрых надежду украл, что последняя гибнет в сраженьях, —
 Но если все, что во мне, от вращения звездного круга,
 То нет ни воли во мне, ни желанья, ни разума; к благу
 Я не стремлюсь, но влеком роковым оборотом небесным.

50 Так помолчи же о славе Христовой, об ангеле звездном,
 Магов приведшем свеченьем с востока в тот город, где смертных
 Род воссиял тогда Сыном безвременным! Ангел-звезда ведь
 Был не из тех звезд, чей путь [на базарах] халдеи¹² толкуют.
 Чужд был он миру, до срока в еврейских сиял только книгах¹³.

55 Жизнь посвятившие звездам халдеи¹⁴, из этих писаний
 Знавшие уж о звезде, с удивленьем ее различили —
 Ясносветящую, быструю, златокровавую, бег свой
 В выси туманной стремящую в земли евреев с Восхода.
 Видя ее, о рожденье Царя догадались. Когда же
 60 [Яслей священных достигнув,] с небесными им существами
 Чтить довелось Божество¹⁵, то вся ревность к искусству исчезла.

Спор о небесных огнях, без питанья горящих, и пятом
 Теле — оставим. От огненных вечных скитальцев небесных,
 В беге своем непреклонных — блуждающих и неподвижных¹⁶ —
 65 К сущностям умных небес из темницы свой взгляд устремим мы.
 Звездам оставив идти тем путем, что Христос предписал им,
 Сами пойдем мы своим, поспешая к разумной природе.

¹² В оригинале: «астрологи».

¹³ Непонятно только, почему поклониться пришли персы.

¹⁴ Поэт здесь путает или не различает: халдеев (авиловян, восточных семитов, о приходе которых в Вифлеем нам ничего не известно) и персов (с совершенно независимой от халдейской — авестийской школой астрологии), которые собственно и были в Вифлееме. Напомню, Что Хосров Справедливый, наказав заносчивое имперское безбожие Юстиниана отторжением едва ли не всех восточных провинций, разрушил в Иерусалиме все храмы, кроме храма Рождества Христова, украшенного мозаиками с изображением персидского духовенства, поклоняющегося Христу. В свете нашего нынешнего знания о широчайшей персидской диаспоре в Средиземноморье, начиная с V в. до н. э., всплеске персидского мессианизма на рубеже эр, об успехе проповеди Манеса и в самой Персии, причем даже при дворе, — поход избранных персидских харизматов в Палестину представляется более чем вероятным. Однако никакого отношения к халдеям эта история не имеет.

¹⁵ В оригинале: «Царя».

¹⁶ Опущено: «описывающих всегда, как говорят, одни и те же круги».

6. О том же самом¹ [т. е. о Промысле]

Подите прочь, все богоотрицатели,
Кто лада, скрытого во всех вещах, — к одной
Творящей всё причине, мира целое
Хранящей, не возносит! Вон! богов толпу,

¹ Поэма написана ямбическим триметром — размером древней и средней комедии по преимуществу. При переводе на русский язык мы передаем этот размер шестикратным чередованием безударного и ударного слогов (начиная с безударного и кончая ударным), что — как и все наши силлабо-тонические переводы — весьма мало передает звучание эллинской речи. Ибо то, чем для нас является ударение, для того стиха являлась долгота гласных: эллины не столько ударяли слоги, сколько тянули их. Чтобы понять звучание этих стихов — разумеется, в отпущенных нам пределах аутентичности — думаю, лучше всего забыть обо всех наших поэтических и театральных декламациях, в основании которых лежит интонирование; следует вооружиться чем-то вроде тяжелой кружки и жестко отбить ямбический ритм, проговаривая всякую гласную и бесстрастно скандируя стих. В принципе, это относится к любым размерам древности, включая гекзаметр, но в воинственно-издевательски-плясовом ямбе это особенно важно.

5 С ней демонов благих и злых, познавших² власть!
 И все кто Промысл отрицает — вон! —
 Спасенье словно бы боящиеся взять
 От Бога. Нет, напротив, всё сводящие
 К игре потока³ иль движеньям звезд; но как,
 10 Откуда их движенье, кто подвигнул их?
 А если Бог их кружит, почему они
 Суть первое?⁴ Тот расплести сумеет, Кто
 Их сплёл. Когда б ни Бог: при безначалье, иль
 Бунтуя против Лучшего — как встанут в строй?⁵
 15 А как не быть бунту? Ведь против Бога бунт
 Есть отрицанье Промысла. Иль, может быть,
 Кандальником невольным Бога сделаешь,
 Судьбе подвластным? Их слова — силки для них.

20 У нас же — волей Бог Единый мир ведет⁶
 Главы кивком иль словом. Мудро это Всё⁷
 Сплетает⁸ Он и кругообращает⁹, хоть
 Нам мнится, что не всё как нужно крутится.

² Εἰδότες — здесь это «познание», вероятно, имеет библейский эротический обертон, что делает высказывание издевательским.

³ φορῶ ἀστάρω.

⁴ Содержание этой антиастрологической эскапады восходит, ближайшим образом, к трактату Плотина *О том, что делают звезды* (Энн., II. 3).

⁵ В оригинале: «как установились» — πῶς στήθετ', что можно прочесть в диапазоне смыслов от «как упорядочились» до «как появились»; думаю, в основе стиха — военная метафора, ибо для войска быть войском — значит быть в строю; в пользу этого говорит и «борьба против Лучшего», который в данном контексте представляется императором, и библейское представление о Саваофе — предводителя небесного, т. е. звездного воинства. Св. Григорий, таким образом, определенно не может себе представить, чтобы солдаты были способны построиться сами, не руководимые полководцем: чисто варварский взгляд на варварскую же армию, каковой, судя по всему, уже стала к тому времени римская армия.

⁶ ἄγει — значит также и «правит», «властвует», однако в рамках изначально военного образа похода.

⁷ Т. е. вселенную.

⁸ πλέκων — образ творения мира как плетения/ткачества в арийской традиции (а каппадокийцы — один из азиатских арийских народов) является весьма древним: встречается уже в *Ригведе* X, 130. У эллинов это, в первую очередь, Парки — олицетворение неотвратимости.

⁹ Кругообращение после плетения наводит на мысль о веретене, на которое наматывается только что сплетенная нить.

25 Стремясь понять несправедливость здешнюю,
 Неравенство¹⁰, трудились до усталости
 Из мудрых мудрые — сейчас и в древности.
 Исчислить беды все? Взгляни, что претерпел
 Давид¹¹: увидев, что успешны действия
 Людей порочных (как самим им кажется),
 Пришел в смятение сильное, боясь, чтоб кто
 30 Не возомнил, что по самой природе нет
 Свидетеля над нами и наставника¹².
 Но сам он знает разрешение трудности:
 Кончина всякой жизни соответствует
 Ее теченью, как строфа — антистрофе¹³.
 35 Посеял ты? Увидишь колос выросший.
 Не знал ты логосов. А Логос знал их, нет?¹⁴
 Допустим, не умеешь рисовать, так что ж —
 И живописец в том бессилён? Линий знать
 40 Тебе не довелось, и что — геометр стал
 Невеждой в этом? Пусть постиг ты сам одно,
 Другому следуй мудро [, приняв с верою¹⁵].
 Есть разум также в том, чтоб верить разуму¹⁶.
 Тебе всё ясно? Ну а вера где, скажи?
 Согласье ведь беструдное в нас вера есть¹⁷.

¹⁰ По-гречески несправедливость и неравенство — одно и то же слово: ἀνίσος. При желании можно сказать, что коммунизм (или, во всяком случае, социализм) — был у эллинов если и не в крови, то уж, по крайней мере, в языке.

¹¹ Пс. 72.

¹² Сильнейшим образом облагораживаю выражение ἐπιστάτοῦντος ἡμῖν, буквально обозначающее надсмотрщика, начальника, главу работ (в рабовладельческом обществе).

¹³ В оригинале: «кончина как антистрофа» — очень наглядный образ: антистрофой называлась песня, которую хор в драмах пел после поворота назад; песня же, которую он пел во время предшествующего движения, называлась строфой.

¹⁴ Игра слов в этой строке зиждется на том, что одно из многих значений слова «логос» — «закон». Отсюда и ирония св. Григория в его воображаемой полемике с человеком, пытающимся оправдываться незнанием законов.

¹⁵ Т. е. приняв от другого на веру то, чего сам еще не понял.

¹⁶ Эта строка, где словом «разум» я перевожу «логос» — изящный богословский каламбур: слегка переделав ходячую философскую сентенцию, св. Григорий добавляет к ней никоим образом не предполагавшийся обертон, т. е. дает возможность прочесть «разум» в конце строки с большой буквы.

¹⁷ Эта вот «беструдность» и незаинтересованность — ἀπράγμων — являвшаяся у Плотина предикатом космосозидающей деятельности Бога, и вообще всякой

Так рассуждаю, может, не без мудрости:
 Когда входил ты [в нашу общину], то я
 Не обещал тебе богатства, беззаботности,
 Телесной силы или благочадия¹⁸,
 Но жизнь благую и все то, что ждем пока,
 Благ больших ожидая вместо нынешних.
 Но справедливо ль будет, покупая вещь,
 И денег не отдать, и вещь потребовать?
 (Конечно, если ты один из всех не одарен
 Такой вот привилегией, любезнейший!)
 Но сколь ты ненасытен, как же варварски¹⁹
 Торгуешь ты: иль вещь верни, иль цену дай!
 Когда и в самом деле слово должен ты
 Держать, не отступаясь от прекраснейших
 Условий сделки.

Как же, скажешь ты, мужи
 И древние владели [благom жизни сей]?²⁰
 В то время вера лишь укоренялась, и
 Блага земные уверяли всех тогда
 В реальностях, что умопостигаемы:
 Пока дитя не возмужает, млеко пьет.
 И вот что нам послужит доказательством:
 Прощалось как-то в те века большое зло,
 А небольшое — приводило к почестям²¹,
 Равнялись то и это по достоинству.
 А мудрецов тогдашних наказания
 Чрезмерны были. Убеждают в том меня
 Давид и Моисей, и воспоминаемый
 Мной с трепетом и страхом Елисей пророк.

божественной деятельности, как раз и делает в глазах близкого платонизму св. Григория веру более боговидным типом знания, чем любое другое.

¹⁸ Εὐτεκεῖν обозначает появление и многих, и хороших детей.

¹⁹ У св. Григория мягче: ξένης, т. е. по-чужеземному.

²⁰ Смысл этого довольно-таки темного места состоит, на мой взгляд, в том, что воображаемый собеседник Григория недоумевает: почему люди, жившие в согласии с Ветхим Заветом, с одной стороны жили в завете с Богом, а с другой — не обладали аскетической этикой.

²¹ В старом русском переводе, вопреки греческому оригиналу, это место читалось так: «А не очень высокие доблести уважались». Таким образом, автор старого перевода придерживался, можно сказать, оптимистического взгляда на ветхозаветную праведность. Св. Григорий же, судя по всему, держался взглядов в духе апостола Павла.

75 За [тяжкие] один грехи наказан был,
 Но недостаточно²², другой — взамен [простительных]
 Грехов — достигнул богосозерцания,
 Закон принял и войско спас тоlikое.
 А третий — дерзость малую (детей к тому ж)
 Столь тяжко покарал и неожиданно.
 80 Был и закон тогда в тени, и кровью жертв
 Творилось очищение: нечистую
 Бессильным окроплением²³ очищали плоть.
 234–235 И было наилучшим — зла бежать тогда,
 Ничто пусть не прикладывалось сверх того.
 В столь узких рамках жило благочестие!

 85 Сказать ли нечто поважнее прежнего?
 Скажу. Налога²⁴ не имели нашего
 Страстями Бога [выплаченным], за грехи
 Мои зарезанным Ягненком жертвенным.
 90 Труды их больше были, больше и дары,
 Мы ж меньше и в труде, и в награждении.

 Но прежде, да и вместо этих всех речей
 Сказать мне вот что нужно: слишком не хвали
 Успешной жизни, в силах мыслить большее,
 95 Чем зримое очам. Взгляни же пристально:
 Меня к вершине путь сквозь дебрь ведет, а ты
 Дорогой ровной к месту злomu катишься —
 В низину, окруженную утесами.
 Но лучше нищета²⁵ моя твоей красоты.
 Быков ты видишь в стойле: вот один — велик,
 100 Ярится, жиром блещет, а другой — понур,
 К земле клонится голова, невзрачен вид,
 Стоит он съёжившись, следы труда несет.

²² ἐνδεῶς.

²³ Определенно, отсыл к *Лс.* 50 и практике очищений Иерусалимского храма.

²⁴ εἰσφοράν — налог на граждан, особенно чрезвычайный, в отличие от φόρος — подати с чужеземцев. В латинском переводе издания Миня автор дает *beneficium*, в старом русском переводе — «дар». Но таким образом, получается как будто этот εἰσφοράν платит не человек, но — человеку, что абсурдно. Думаю, речь здесь не в последнюю очередь идет о том, что Христос позволил, чтобы Его сочли налогоплательщиком (*Мф.* 22, 17–21); это верно и в куда более высоком смысле.

²⁵ λυπηρόν — также: «скорбь», «тягостность», «печаль».

Но первый-то для бойни сберегается,
 Второй — себя питает и хозяина:
 105 Так кто тебе из них счастливей кажется?
 Не изможденный ли, ярмом умученный?
 Само собою ясно²⁶. Ты же любишь ширь²⁷,
 Размах, хотя б дрянной, из дряни сделанный.
 Похвалишь ли дебелость ты водяночных?
 110 Узиришь ли силу в буйном помешательстве?
 Ужель спасительное зелье обязательно
 Всецело сладко? Ведь нередко горькое
 Спасало многих; сладкое ж, как правило,
 Приводит к худшему. Но не в почете ли
 115 Отеческие фасты²⁸ у разумного
 Наследника²⁹? Не зло ли снисходительность?
 Когда не сын ты, палки не отведаешь.
 Но, может, ты, как Иов, подвизаешься
 Венков победных ради. Этим ты себя
 120 Заворожи³⁰ — и легче будет: ты найдешь
 В трудах утешенье, надежду купишь ты
 Своею благодарностью. Плох раб, что чтит
 Хозяина в веселье, а прибьют его —
 Уже дурным считает. Нужно все принять
 125 Кормила повороты — ими Бог ведет
 Наш челн сквозь жизнь и битву в пристань тихую.
 Конечно, если судно не окажется
 Построенным напрасно, но прекрасного
 Конца достигнет, цель обретши счастливо.

²⁶ Образная ситуация эта воспроизводится в рассказе В. Пелевина «Затворник и шестипалый»: выводы нашего современника несколько иные.

²⁷ πλάτος.

²⁸ ῥάβδος: с одной стороны — розга и палка, а с другой — посох и жезл, т. е. и орудие наказания, и знак власти. Этим словом всегда переводились на греческий латинские fasces, т. е. пук розг, носимых ликторами перед консулом, служившие столько же знаком его власти, сколько и совершенно реальным орудием наказания (от этих фаст, в свою очередь, произошло слово «фашизм»).

²⁹ В оригинале: «сына».

³⁰ ἑλγίζε — речь идет о некоем вводящем в транс приговаривании: от колыбельных до вполне серьезных магических действий.

7. Об умных сущностях¹

Солнечный луч из сияющих высей, с дождливым
Встретившись облаком², волнами льет многоцветье, и блещет
Ближний эфир; в средоточье насыщенно, окрест тончает
И растворяется в слабнущих кольцах сияние радуг.

5 Также и ангельских светов возникла природа: Всевышний
Низшие вечно умы пронизает, Светоч, лучами.
Светов источник есть Свет безыменный, свободный³, бегущий
Быстрых находов ума, Он — пред всякою мыслью душевной:
Вечно да будет простерто желание к новой вершине.

10 Светы вторые из Троицы, славные царственной славой,
Всполохи света, незримые — ангелы суть. Близ престола

¹ Поэма написана гекзаметром.

² В оригинале: «с окружающими его дождящими облаками». Этот вот момент — **окружающего** единицу-свет мрачного множества — связан, по-видимому, у св. Григория с тем, что линия луча создает **кругообразное** сияние, т. е. радугу. Данный обертон, к сожалению, я не смог отобразить в стихотворном переводе.

³ ἑλἐτὸν — собственно: «неуловимый».

Горняго⁴ ходят: умы ведь легки и проворны. Сквозь воздух
 Духи и огонь божества беспрепятственно движутся быстры.
 Просты, прозрачны, умны, не от плоти имели рожденье
 15 (Плоть растлеивается ибо, едва совершенства достигнет),
 В плоть не приходят, но тем пребывают, кем были⁵.
 Хочется даже сказать: нерушимы, нетленны⁶ всецело,
 Но удержу я коней разлетевшихся мысли браздами.
 Ангелов часть предстоит пред величием божественным, часть же
 20 Властна спасать целый космос своим заступлением, при этом
 Разные каждому области для наблюдения даны,
 Разная власть от Царя⁷ — города, и мужи, и народы,
 Власть быть жрецами⁸ при жертвах словесных существ однодневных.

Сердце, стремишься куда?! Содрогаются жалкий рассудок,
 25 К горней припав красоте. И во мрак я тотчас погружаюсь:
 Слово — не знаю — продолжить, иль вспять отступить моей речи.
 Словно бы путник, достигнув обрывистых берегов могучей
 Дикой реки, долго медлит начать переправу, и в сердце
 Длится боренье: нужда ему храбрость внушает, однако
 30 Страх ослабляет решимость — то двинется он, то отпрянет —
 И, наконец, повергается необходимостью ужас.
 Так же и мне, к божеству приближаясь незримому, страшно
 О существах, чей лик светозарен, стоящих пред чистым
 Сверхцарём⁹, молвить, что и они под грехом, чтоб к пороку
 35 Путь большинству не открыть. Но, опять же, боюсь я, чтоб песня
 Не начертала¹⁰ добра неизменного, видя коварство

⁴ В оригинале: μέγαν — «великого».

⁵ ὁπέρ ὃ ἐγγενοτο μένοντες — фраза чрезвычайно важная для реконструкции платонизма св. Григория. Телесность определенно воспринимается как некая добавка к изначальному бестелесным формам существования. В точности, как и у Плотина.

⁶ Этими двумя эпитетами перевожу ἀτρεΐς — «несокрушимый», «неодолимый».

⁷ ἄνακτος — как уже упоминалось выше — слово из лексикона Гомера. Архаизм: все равно, что наше «князь» — в приложении к какому-нибудь из императоров. Слово обозначает древнейшую «добасилейную» форму единовластия: монархию религиозную и абсолютную, на восточный лад — тип государственности, не переживший прихода дорийцев.

⁸ ἐπίτορες — собственно: «знатоками»; в данном случае, руководителями и — в широком смысле — посредниками.

⁹ ὑπερβαίνοντος — похоже, это неологизм самого св. Григория.

¹⁰ Характернейшее выражение, из которого можно понять, что ко временам св. Григория все, что связано с «пением», имело чисто фигуральное значение.

Зла властелина. Ведь благо не возвращает в нас злую природу,
 Не доставляет любимым им ненависть, бойни
 Не воспалает¹¹. Ни же допустить невозможно противную благу
 Злую природу — поздней ли возникшую, или совечно¹²
 Сущую, словно бы [Царь]¹³. Да! когда в тупике я метался,
 Вот что вложил в меня Бог:

Неизменна святая¹⁴ природа

Первой божественности, никогда не становится mnogой
 Вместо единой. К чему превосходному Бог бы склонился —
 45 Лучшему, чем божество? От себя отчуждение — быть многим¹⁵.
 Слути великие высшего Света — вторые; как к Солнцу
 Близок эфир, так они — к красоте первообразной; третьи —
 Воздух — есть мы. Неуклонна лишь Бога природа; ко злumu
 Плохо склоняема — ангелов; третьи же — мы — благосклонны
 [к злодейству].

50 Так что, чем дальше от Бога, тем ближе ко злу.

Потому-то

Первый, высоко поднявшийся Света носитель¹⁶, о чести
 Царственной Бога великого в сердце лукаво помыслив,
 Собственный свет погубил, а ведь славой был высшей отмечен.
 Пал он с позором сюда: божеством он не стал, но всецелой
 55 Тьмой. Так низринулcя лёгкий к земле и низкой, и грязной.
 С этой поры мудромысленных¹⁷ он ненавидит,
 Путь преграждает небесный. Утратой своей раздраженный,
 Он допустить к божеству не желает, паденьем озлоблен,
 Статую Бога¹⁸; стремится склонить к соучастью он смертных
 60 В тьме и грехе своем. Выбросил сей вот завистник из рая
 Тщившихся в славе быть равными Богу.

Песня начертывает, как перо; образ и практика письма доминирует всецело.
 Не иначе дело будет обстоять и во все надвигающееся средневековье.

¹¹ Здесь св. Григорий тоже несомненный платоник. Библейскому представлению о Боге как причине зла и страдания (причиняемого Богом в одному Ему ведомых целях) он явно не следует.

¹² В оригинале: «безначально».

¹³ В оригинале здесь не назван субъект. Возможно, правильное было бы сказать «Благо».

¹⁴ ἀγνῆς — это святость чистоты, отсутствия чуждого, простота.

¹⁵ Понимание множества также восходит к платоновской школе.

¹⁶ У св. Григория здесь имя собственное: Ἡσώφορες — Светоносец.

¹⁷ Πινυτόφρονες.

¹⁸ πλάσμα Θεοῦ — может значить образ вообще, но по преимуществу, конечно, именно пластический. Имеется в виду, разумеется, человек.

Итак, был низринут

За возношение с круга небесного ангел, но пал не один он,
Ибо гордыня была причиной паденья. Увлёк он
Многих, наставленных в зле, словно царское войско к измене.

⁶⁵ Завистью полн к богомудрым Правителя сонмам, возжаждав
Царственной власти над множеством злобных и грешных. С поры той
Произросло всё то множество зол, что теперь на земле обретаем:
Демоны мужеубийцы, приспешники злого владыки,
Слабые, темные, архиволшебники¹⁹, жуткие мороки ночи,
⁷⁰ Лживые, ёрники, в гнусных грехах дидаскалы,
Пьющие чистыми вина²⁰, шуты и любители смеха,
Горе-пророки, кривые уста, свары любят, бесстыдны,
Кровь потребляют, потайны, незримы, жилище их Тартар.
Манят, придя, ненавидят пошедших за ними.

⁷⁵ Ночь они разом и свет, чтобы ратовать тайно и явно.

^{240–241} Вот каков полк, командир их таков же.

Но мановеньем

Воли, которой весь мир сотворен, не убил его Царь мой²¹,
Нет Его воли на то (разъяренного трудно избегнуть
Бога), однако свободы врагу моему Он отнюдь не оставил,

⁸⁰ Но поместил его в гуще сраженья, что Сам возбудил Он,
Между благими и злыми мужами, чтоб срама отведал,
Ратуя против слабейших, чтоб доблестных вечно блистала
Слава, что жизнью очищена, словно бы пламенем злато.
Дерево мира сгорит²², и огонь воздаянием станет

⁸⁵ (Вскоре, быть может, уже) несмирённому духу, который
Много уж раньше объезжен в прислужниках, мучимый люто.
Кара родителю зла такова.

Был наставлен я Духом

Так вот об ангельском блеске и верхнем, и нижнем: имеет
Меру сияние это, и мера есть Бог, и насколько

⁹⁰ Близок к Царю кто, настолько и свет он, настолько и славен.

¹⁹ ἀρχιούρτες; имеются в виду некие начальники колдовства, его вдохновители и совершители.

²⁰ Для эллинов питье вина, не разбавленного водой, означало тяжелый алкоголизм.

²¹ В оригинале: «Христос».

²² Под деревом, точнее — древесиной, ὕλης, подразумевается, конечно же, материя. Однако по-гречески сказать, что мир материален и что он деревянен, — одно и то же (невольно вспоминается дерево как пятая стихия в китайской натурфилософии); эта языковая игра рождает и игру смысловую.

8. О душе¹

Бога дыхание душа есть — небесная смешана с прахом;
Свет, погребенный в пещере, однако ж — божественный, вечный².
Образу³ ибо великого Бога неместно перейти снова в хаос⁴,
Гадам ползучим подобно, баранам бессмысленным или,
Хоть и гнетет душу грех, преложиться во смертное нудит.

- ⁵ Пламень губительный — нет, не природа души он, поскольку
Тот, кто съедает, в съедаемом жизни не будит. Не есть и
Воздух природа души: то на вдох он идет, то на выдох,
^{242–243} И никогда не покоится. Крови поток, что чрез тело
¹⁰ Льется — отнюдь не душа; и гармония тел, что приводит
Тело в единство, душой не является — плоти природа

¹ Поэма написана гекзаметром.

² Собственно: ἄφθιτος — «негасимый», «нетленный».

³ Εἰκόνα.

⁴ λύεσθαι ἀκόσμως — букв.: «хаотично распасться».

Не та же самая, что и бессмертного эйдоса. В чём же
Лучших над худшими мы обрели превосходство, когда бы
Сделало [соков] смешенье тех — лучшими, худшими — этих?

- 15 И почему лишены бессловесные [разума-] слова природы:
Смертного тела гармонии с эйдосом не лишены ведь?
Мифу согласно такому: тот лучший, чье лучше смешенье.
То, баснословили, жизни причина есть, что — удалясь — разлучает
Душу и тело. Что ж корм не объявишь ты жизни причиной:
20 Пища ведь силу дает, без еды жить совсем невозможно
Смертному?

Знаю я также другое ученье; во веки
Я не приму его, ибо не обща душа моя, не уделяет
Всякому часть, не блуждает сквозь воздух, иначе вдыхали б
И выдыхали одну все и ту же подобную душу;
25 Все испустившие дух находились во всех бы живущих,
Ибо все время в иных существах здешний воздух бывает.
Если ж душа, моё «я» пребывает, извне вовлекаясь
[В тело готовое], что же с зародышем? Чьё это тело?
Кто в нем живет, ведь живое оно во утробе? К тому же
30 Если роженица многих на свет производит, то чем обладает
Эта душа одинокая?⁵ Кто есть зародыш, живущий
В чреве рождающей, если я сам лишь извне вовлекаюсь?
Выйдет вот что: многоплодное чрево, чем больше рождает,
Тем больше душ погубляет, и чести тем больше достойно.

- 35 Книжная шутка пустая, отнюдь не предание мудрых,
Миф о душе, что тела, как одежду меняет, согласно
Мере добра ее в жизни прошедшей иль злобы порочной.
Но понеслось, закрутилось у них колесо Иксиона⁶:
Зверем, растением, смертным, пернатым, ползучим, собакой,
40 Рыбой рождается часто душа, и по дважды ведь в каждом
Теле, коль так колесо обернется. Доколе ж?!
Нет, не видал никогда я речистого терна, иль зверя
Мудрого в слове. Но вечно ворона криклива, а рыба
244–245 Вечно безмолвна, ходящая в море. Душе воздаянье
45 Если конечное есть — пустомели с тем наши согласны, —

⁵ Смысл этого полемического выпада, вероятно, таков: если душа есть принцип одушевления живого тела, находящийся до его рождения вне его, то в случае близнецов и т. п. — что это будет за принцип? Одна ли и та же душа одушевит разом два или три тела, когда они родятся?

⁶ В оригинале Иксион назван также αἰτρώτατος — злостивейшим.

То иль бесплотной его принимает душа, что забавно
Было б, иль все же во плоти, но тело какое из многих
Ввергнешь в огонь? Но всего удивительней вот что:
Связывал часто меня ты со множеством тел, из веревок

50 Сделал — меня научившими многому — учителей ты,
Знать не позволил, однако ж, чью шкуру вначале, чью позже
Нáшивал я, помирал сколько раз. Вероятно, мешками
Был тароват налагавший оковы, не душами. Или ж
Жизни прошедшей я в долгих скитаниях знание утратил?

55 Ну а теперь превосходнейший миф о душе наш послушай,
Мы же, добавив толику услады сказанью, приступим.

Во время оно, когда мир сплочен⁷ был Ума быстрым⁸ Словом
— Вслед за Отца величайшим Умом это следует Слово —

Во время то, когда прежде не-сущий сплочен был наш космос:
60 Слово сказал⁹, и что Он пожелал, то [мгновенно]¹⁰ свершилось;
В день, когда небо, и море, и земли — все вещи сложились
В космос, стал ведатель¹¹ нужен Премудрости: той, что [от века]
Мать есть всему; стал потребен [с любовью] боящийся Бога
Царь для земли. И вот Слово сказал: «Населили пространное небо
65 Умные силы святые¹², вечно живущие слуги,
Чистые, ангелы храбрые, славу Мою они в гимнах
Многих возносят немолчно. Земля же пока что блистает
Лишь неразумными тварями. Род промежуточный любо
Мне сотворить, постигающий свет¹³, что причастен бессмертным
70 Равно, как смертным, что возвеселится рук моих делом,
Мудрого в таинствах неба, земли господина великого,
Ангела, что из земли¹⁴: будет он гимнословить и буйную

⁷ ἐπλήξατο — собственно: «водружен», «вонзён», «укреплен».

⁸ αἰπὺς — также: «крутой», «высокий».

⁹ Здесь и дальше, когда речь идет о второй ипостаси Бога, даю мужской род в местоимениях, поскольку — очевидно, имеется в виду Бог Слово, а не некое слово как принцип разумности или что-нибудь подобное.

¹⁰ Теория единомоментности творения, излагаемая Василием Великим в *Шестоднев*, безусловно, разделялась св. Григорием.

¹¹ ἐπίστορα.

¹² В оригинале просто: «святые умы».

¹³ νοήματα φῶτα.

¹⁴ Следует обратить внимание, что для св. Григория, в отличие от позднейших отцов, ангел — парадигма для человека; что человек ни в коем случае не выше ангела, как у св. Григория Паламы и др.

Силу Мою¹⁵, и Мой Ум»! Так сказал Он. И новосозданной

Поднял частицу земли и бессмертными дланями форму

- ⁷⁵ Создал мою¹⁶ и Своей наделил ее жизнью, пославши
Дух, то есть Бога¹⁷ незримого *эрик*¹⁸. Из Духа и праха
Смертный — икона Бессмертного, ибо Ума в них природа
Царствует. Перстный — *чту*¹⁹ здешнюю жизнь, но в груди своей эрос
Пламенный к жизни иной я ношу, ибо есмь божества часть.

- 246–247 ⁸⁰ Перворожденный вот так был сплочен человек, и доселе
Тело из плоти берется, душа же невидимо входит
В это смешенье плотское, извне попадает в составы
Тела²⁰. А способ смешения знает Смешавший, Кто [жизнь нам]
Вдохом вложил, образ [бессмертный] связавши с землею.
⁸⁵ Может быть кто-нибудь, следуя многим, на помощь отважно
Песни моей поспешит, возгласивши: как тело в начале
Было раствором земли, но отлилось позднее в теченье
Тел человеческих (в этом потоке же каждый присутствует в каждом) —
Не прерывается он от истока, — вот так же с душою:
⁹⁰ Некогда Богом вдохнутая, с этого времени входит,
Соединяется с формой людскою, тут же вступая в рождение,
Из изначального семени многим себя уделяет²¹
И пребывающим эйдосом в смертных всегда обладает
Членах; поэтому умная выпала власть ей. Но так же,
⁹⁵ Как в хлипких флейтах звук слаб и неверен — пусть даже искусен
Сам музыкант, и дыхание сильно; а если он в руки
Мощный берет инструмент, извлекает и звук совершенный;
Так же и в хилом составе бессильна душа, в крепком — блещет,
Ум изъясняя вполне.

Но поскольку нетленный Сын создал

¹⁵ *μενέω* — «сильное желание», «кровь», «гнев», «мощь», «мужество».

¹⁶ Т. е. человеческую: меня — Григория.

¹⁷ В оригинале: «божества».

¹⁸ Это южнорусское слово — возможно, неизвестное северному читателю — означает «поток», «протоку», «ручей».

¹⁹ *στέρω* — слово, называющее любовь к родителям и родине.

²⁰ Как только св. Григорий оставляет критику и начинает излагать собственное учение, выясняется, что оно не так уж и сильно отличается от отвергаемых им доктрин: душа — так же, как и в осуждаемых им теориях — привходит в тело извне и, пребывая в нем, остается связанной с ним довольно-таки внешне.

²¹ Это чисто платоническое учение о душе — как единой в себе и, одновременно, делимой в телах.

¹⁰⁰ Смертного, чтоб он стяжал себе новую славу, чтоб к Богу
 Богом отсюда ушел, преложив — в завершение — земное²²;
 То потому ни всецело рабом, ни свободным не сделал
 Бог человека. Закон положил Он природе, а в сердце —
 Добрые склонности; в вечно цветущей долине поставил
¹⁰⁵ Рая — лишенным греха и двуличности²³. Думаю, рай есть
 Горная жизнь; в нем-то Бог поместил человека — с тем чтобы
 Возращивал муж неустанно крестьянским трудом Его слово.
 Плод лишь единый ему Он вкушать запретил, содержащий
 Зла и добра различенье последнее; произрашался
¹¹⁰ Плод тот растением, что всех совершеннее было — понеже
 Новоначальным отнюдь не добро совершенство, но только
 Доблесть снискавшим: так взрослая пища ребенку грудному
 В тягость и вред. Но когда человек был обманут уловкой
 Людоубийцы, завистника, был обольщен речью женской —
¹¹⁵ Прежде, чем должно, вкусил он плода и облекся в хитоны
 Кожанные, в эту тяжкую плоть, когда стал трупоносцем,
 (Смерть полагает Христос ведь пределом ошибки²⁴); тогда вот
^{248–149} Он и на землю пришел, из которой был взят, и воспринял
 Многострадальную жизнь. К драгоценному ж древу приставил
¹²⁰ Сторожем Ревность²⁵ горящую, чтобы какой из Адамов —
 Так же, как прежний — вовнутрь не пришел бы до срока, порочным
 Будучи, не убежавшим сладости ветви мучительной²⁶,
 Не подошел бы и к дереву жизни. Подобно матросу,
 Что — отнесенный штормами от избранных курсов — вновь парус
¹²⁵ Ладит, вверяя суденышко легкому ветру, иль весла
 В руки берет и с трудом продвигается к цели, мы так же:
 Унесены от великого Бога далёко-далёко,
 Не без труда совершаем то плаванье, что возлюбили.
 Новопосаженный грех этот от прародителя к людям
¹³⁰ Робким, несчастным попал; и отсюда возрос его колос.

²² Т. е. придав иное качество жизни земному существованию в последние дни.

²³ «Двуличность» здесь (εἰδὲος ἀμφιθέτοιο) носит строго неоплатоническое онтологическое содержание; т. е. Бог сделал человека изначально таким, чья личность была лишена двойственности: тем, на кого — говоря словами Плотина — не налип еще внешний человек.

²⁴ Здесь также в смысле греха, преступления.

²⁵ Редкий и интересный случай персонификации абстракций у св. Григория.

²⁶ Св. Григорий представляет здесь сладость плода от ветви Древа Познания — διὰ τρεῖς, т. е. раздирающей на куски, терзающей.

9. О заветах и явлении Христа¹

Вникни теперь ты в двоякий закон, что в двух формах —
Более старой и новой — был издан и явлен народам.
Первым — евреям, познавшим первее других всевышнего Бога.
После ж достиг он пределов вселенной. Ведь смертные [роды]
5 Логос всеведущий водит догматами, что не враждебны²
(Как у невежды бы вышло), в них нет перемены — позорной
Даже для [писанных смертными правил]³. Ученья такого

¹ Поэма написана гекзаметром.

² Т. е. не взаимопротиворечивы.

³ В оригинале проще: «нет перемены, позорной для смертных» — имеются в виду, конечно, законодатели. Здесь св. Григорий прибегает к анти-тезам закона природного/божественного и человеческого, неписанного (писанного в книге природы) и писанного: антитезам, возникшим еще во времена первой софистики V–IV в. до н. э. и с тех пор многократно прорабатывавшимся в античной культуре. В кинической и стоической школах такие противопоставления занимали почетное место и были тесно связаны с этикой.

Сам я держусь о любящего Бога защите.

А враг наш

Прежде Адама из рая повергнул — плодом вредоносным
10 Древа-мужеубийцы сманив; он потом и в адамовых детях
Вырастить зло постарался и смерть: так, повергнувши князя,
Войско смятенное враг уж потом избивает [нещадно].
Умыслом злым, воровским отвративши людей от небесного Бога,
Враг обращает людей к небесам, что красотами светов
15 Блещут, иль к ликам почивших, изваянных страстной тоскою,
Коя и миф создала, что сперва меж друзей незлобивых
Веру имел, ну а после, никем не объявленный ложью,
Распространялся всегда с лет теченьем всё шире и шире.
Так и евреев священная отрасль погублена, хоть и
20 Были пророки у них, и могли им последовать люди.
Слёзно зывали пророки всегда, гнев Царя предвещая —
250–251 В прежние дни убивал гнев Божий евреев. Цари ж их
Бога отнюдь не боялись, и большая часть их порочной
Была: не вовсе оставили рощи, вершины и жертвы,
25 Брашно кровавое демонов. Этого ради ревнивый
Бога великого гнев на себя навлекли, вот он грянул
Так, что земля сотряслась⁴. И я вышел в путь вместо евреев,
Ревность чтоб в них возгорелась, и к вере они возвратились,
Ко благочестью Христову, в раскаянье позднем, вкусивши
30 Желчь униженья, увидев избрание нового рода⁵.

Все это в будущем, впрочем. Поскольку закон обещен
Был иудеями, то наклоением отчей главы⁶ и

⁴ ἐκ δὲ τίναχθεν; это замечательное место, принимая во внимание, что τίνακτωρ — «Потрясатель», «Колебатель» — собственное имя Посейдона, потрясателя Земли, т. е. ее супруга: бога, ответственного за землетрясения, т. е. в буквальном смысле за трясение Земли. Этот бог был известен эллинам, вероятнее всего, еще с микенского периода. Сам язык втягивает св. Григория в сравнение/отождествление гневающегося Яхве и Посейдона.

⁵ В оригинале — «народа»; св. Григорий, однако, мыслит всех христиан одним новым народом — по образу иудейского. Ниже мы увидим, что он будет говорить о родстве христиан со Христом по крови. Но такой народ ничем не отличен от рода, так что мое словоупотребление оправдано.

⁶ Имеется в виду повелительный кивок; тогдашние византийские императоры не устаивали своих подданных обычно даже жеста рукой: неподвижность была частью имиджа священной царской особы; аналогично ведет себя и Бог-Отец у св. Григория. Сын, в свою очередь, представляется здесь исполнительным царедворцем или воеводой.

- Действием Сына честь выпала роду людскому такая:
- 35 Видя растерзанной в людях⁷ небесную часть душеядным Злом⁸, и как змей извивается, сидя на царстве у смертных, С тем чтоб вернуть свой удел, [Царь-]Христос не других посылает В помощь (ведь малое средство великих страстей⁹ не врачует), Но Сам Себя расточает¹⁰ — Себя как бессмертного Славу
- 40 Бога Отца¹¹. Ведь без матери Сын Он есть Отчий, а мне Он Явлен был сыном чужим¹² и безотчим; нет, даже не чуждым: Он из меня, ведь бессмертный пришел через Деву и Матерь Смертным, чтоб Целый Он целого¹³ мог бы спасти человека. Ибо раз целый Адам пал посредством преступной трапёзы,
- 45 То по законам мужей и согласно не-смертных законам, Плотью стал Он во утробе неискусомужней жены и, (О, непосильное чудо для веры слабейших!) пришел к нам — Смертный и Бог, две природы в едином собранные [лике]: Скрытая, равно и явная людям — и первая Бог есть. Время позднейшее нам и вторую открыло¹⁴. Единый

⁷ ἐνὶ σάρτι — букв.: «в теле»; старый русский перевод так и был сделан, т. е. без учета того, что греческое σῶμα (тело) в языке классиков очень и очень часто означает собственно «лицо», «личность».

⁸ Здесь поэт прибегает к образности мифа о Дионисе Загрее: «зло», как мы видим, растерзывает и пожирает «небесную часть», т. е. делает в точности то, что титаны — с младенцем Дионисом.

⁹ Болезней, страданий.

¹⁰ Κενώσας.

¹¹ В старом русском переводе, равно и в латинском переводе патрологии Миня, это место переводится так: «свою славу, которую имел как...». Мне представляется это «свою» некоторым отчуждением, предполагающим обладание, а не бытие, что лишает предмет (Боговоплощение) свойственной ему парадоксальности. Ведь суть кенозиса не в том, что Бог потерял репутацию, «свою славу» Бога, но в том, что сам Сын, будучи Славой Отца, стал человеком, т. е. утратил (по крайней мере, по видимости) свою онтологическую «славно́сть».

¹² ξένος — букв.: «чужеземцем, инородцем».

¹³ ὅλον μὲν ὅλον. Это выражение чрезвычайно близко к стоической формуле: ὅλον δι' ὅλου. Стоики учили о смешении «цело нацело» всего во Вселенной; св. Григорий учит, что в воплощении Целый Бог спасает целого человека: значит ли это, что Он смешивается с человеком в воплощении «цело нацело»? У нас есть основания для положительного ответа на этот вопрос. Таким образом, здесь мы имеем интерполяцию стоического учения о Вселенной в христологическую и сотериологическую сферы.

¹⁴ Букв.: «другая же случилась (ἐτύχη) нам напоследок».

50 Бог из природ двух — [мой] Царь и Христос: с Божеством ведь он смешан¹⁵,

Из Божества Он есть смертный. Он новым Адамом
Средь обитателей тверди явился, чтоб прежний здоров стал.
Скрытый пришел отовсюду коврами¹⁶, однако иначе
К страсти моей Он не смог бы приблизиться. Змѣя, что мудрым
55 Мнился себе, надлежало повергнуть внезапно: к Адаму
Змей приближался — наткнулся ж на Бога, и злобу о крепость
Он сокрушил, как волну об утес море с грохотом рушит.
252–253 В Богоявление же, в Богорожденье подвиглось и небо
Вместе с землей, гимн излили небесные хóры, волхвам же
60 Путь указала с востока звезда — дароносцам, служившим
Новорожденному [Богу-]Царю.

Такова моя речь о рожденье,
Новом рожденье Христа! Ничего в нем постыдного нет ведь,
Ибо постыден лишь грех, но ничто во Христе не постыдно:
Логосом был Он сплочен¹⁷, не от плоти теченья¹⁸ стал плотью,
65 Но из очищенной [и освященной божественным] Духом
сначала

Плоти не бывшей в невестах жены¹⁹, Человек изошел [к нам]
Сам Себя создавший и породивший²⁰; меня ради принял
Он очищение и всякий закон Он исполнил, воздать чтоб
Почесть Закону-Учителю, память же — Труп-Закону²¹.

¹⁵ Κερασθεῖς — это именно смешенье/слияние: глагол, которым обозначали смешивание вина с водой. До претенциозной схоластики Халкидона (кажущейся почему-то и по сей день многим возвышенной апофатикой) здесь еще, по-видимому, очень и очень далеко: Бог смешался с человеком цело нацело, как вино с водой. Очень вероятно, что именно это и есть первая, наиболее наивная, а потому и естественная форма церковного учения о Боговоплощении; именно на этом фоне Аполлинарий выглядит умничающим изобретателем.

¹⁶ πετάσματα; слово обозначало также завесу Иерусалимского храма.

¹⁷ ἔπλεεν — св. Григорий употребляет здесь глагол, который обыкновенно использует в тех местах, где говорит о создании космоса, выражая тем самым мысль, что Боговоплощение = новому космогенезу.

¹⁸ Вероятно, имеется в виду истечение семени.

¹⁹ В оригинале: «матери».

²⁰ Αὐτοπαῖς.

²¹ В оригинале: «погребальные почести закону, поскольку он прешел».

70 Свет же великий когда воссиял, предреченный лампадой²²,
Что предваряла Его и в рождение, и в мифе²³, пустынным
Гласом из сердца безлюдья «Христос мой есть Бог» вопиявшим;
Свет²⁴ когда этот явился, то стал двух народов он связью:
Близкого с дальним народов²⁵ Он — камень был краеугольный,
75 Общий обоим. Двойное же смертным Он дал очищение²⁶:
Вечного Духа — тем зло плотородное сразу очистил —
Первое это; второе же — крови²⁷ (ту кровь, что Христос мой
Бог истощил, я своей называю)²⁸, оно первородных
Наших желаний есть взятие, любви и тоски первородных²⁹,
80 Выкуп за космос.

Когда б не изменчивым был существом я,
Но непреклонным, я только б в приказе³⁰ нуждался от Бога
Мощного³¹; им³² бы себя упорядочил я и украсил,
Спас бы себя, сохранил и высокой бы славы достигнул.
В нынешнем веке, однако, не богом Господь³³ меня сделал,
85 Но в обе стороны, словно весы, я способен склоняться;
Вот потому-то опорами многими Бог меня держит,
И благодать омовенья — одна из них. Дети евреев
Некогда кровью Христовой избегли гибели [черной],
Рамы дверные очистив той кровью: в то время в Египте

²² Христос и Предтеча с чрезвычайной поэтической точностью сопоставляются здесь св. Григорием как свет (φάους — это, очевидно, свет атмосферический, сияние дня: не будем забывать, что Дий — другое имя Зевса, одно-коренное с русским «день» — изначально и обозначал это сияние ясного дня) и светильник, лампада (λύχνωφ).

²³ Миф здесь, вероятно, обозначает богословие в самом общем смысле слова.

²⁴ Речь идет об Иисусе Христе.

²⁵ Речь, вероятно, идет об иудеях и эллинах (т. е. обо всех остальных) или о человеке внутреннем и внешнем.

²⁶ Чисто эллинский ход мысли: бог/пророк учреждает прежде всего очистительные процедуры и институции, омывая древний грех и умиловывая богов. Такая фигура неотъемлема от эллинской духовной жизни: не иначе вели себя, например, Пифагор и Эмпедокл, не говоря уже о более ранних чудотворцах.

²⁷ В оригинале: «нашей крови», что весьма важно.

²⁸ Здесь св. Григорий учит об образовании мистическим образом нового рода — христиан, о чем я писал выше.

²⁹ ῥύσιον ἀρχεγόνων ποθέων.

³⁰ ἐφετιῆς.

³¹ В оригинале: «великого», но понятно, что речь здесь идет о величии власти.

³² Т. е. приказом.

³³ В оригинале: «Бог».

⁹⁰ Ночью единой не стало всех перворожденных. Всё так же
 И для меня: кровь Христа есть печать³⁴, отводящая злобу,
^{254–255} Божье кольцо; для младенцев есть оттиск, для взрослых — лекарство,
 Перстень Христа совершенный, печать Светодавца, чтоб спасшись
 Из глубины бездн бед, распрямив чуть под тяжестью шеи,
⁹⁵ Вспять обратил я стопы и направился к [истинной] жизни³⁵.
 Также и путник, усталость стряхнув, напрягает колени,
 Полные новою силой. Как воздух всем общ и как обща
 Людям земля, как широкое небо, ведущее время³⁶ по кругу,
 Обще всем — так же для всех создана и купель во спасенье.

³⁴ Σφραγίς — здесь и ниже — печать, перстень с печатью и оттиск печати. На этой омонимии активного и пассивного значений существительного строится поэтическая игра св. Григория.

³⁵ Чисто платоническое представление о жизни истинной (или, правильнее сказать, жизни как таковой, чистой жизни) как о том, что предшествовало настоящему существованию и к чему, поэтому, нужно возвратиться.

³⁶ Т. е. времена года.

10. Против Аполлинария о вочеловечении¹

Сплотил, мы знаем, человека естество
Великий Ум из трех частей: душа и ум,
Дебелость тела²; целым без греха Адам
Был сотворен сперва. Но человек
Не стал поскольку Богом, то сам Бог, почтив
Меня, стал человеком, чтобы, взяв, свой дар
Пересоздать; ничтожить целого греха
Чтоб суд; убийца чтоб убитым был убит³!
Простой исконно, после был сплочён, затем

¹ Поэма написана ямбическим триметром, о котором я писал в примечании 1 к 6-й поэме св. Григория (на с. 27).

² Св. Григорий, очевидно, принимает троическое деление человека, восходящее к Платону. Обычный для семитов (стоиков, библейских авторов) дихотомизм ему чужд. Деление это, однако, у нашего мыслителя не качественное/функциональное, как у Платона (страстная, раздражительная и умная части/силы души/человека), но количественное, по плотности, так сказать: тело, душа, ум.

³ Κτείνῃ τε τὸν κτείναντα τῷ τεθνῆκότι. Формула, чрезвычайно точно передающая мученический пафос ранней церкви и сполна показывающая

10 Прибит⁴ — руками, что убили Бога. Вот
 Тебе о Боге слово, что примешан⁵ к нам!
 А изначально Слово Бог, как и Отец,
 Был прост, создатель⁶ Целого; и времени,
 И тела, и страстей сильнейший Бог. Когда ж
 15 Дубиною познания был сражен Адам⁷, и вся
 Природа завистью была разорена,
 Став осужденной и легкодоступной, вот тогда —
 Преобладанья зависти избавить чтоб,
 Растленную икону воссоздать — Бог Сын
 20 Родился нам. В утробе ибо Девы⁸ Бог
 Зачал Себя и вышел из нее. Се целый Бог
 И человек — меня спасает целого —
 Сын видимый и умопостигаемый.

христианство как религию убийства (жертвы) — не случайным образом, но сущностно.

⁴ Сплочен — прибит: по-гречески *σπλαγχείς* — *παγείς*,; глагол *πίγνυμι*, к которому восходят оба эти слова, обозначает в интересующем нас контексте «связывать, сплачивать, сколачивать». Получается, что, будучи сплочен, т. е. соединен с иным — в данном случае, с человечеством посредством обретения плоти — Бог оказывается также и приколочен, пригвожден: одно подразумевает другое.

⁵ *μεμπύμένον* — везде и всюду св. Григорий говорит о соединении Бога и человека исключительно как о «смешении» или «слиянии», по подобию смешения/слияния вина с водой (см. прим. 13 на с. 6). И нигде (!) в старом русском переводе, нигде это «смешение/слияние» не переводилось должным образом: на его место ставились какие-то непонятные «объединения», «связи» и проч. — слова, имеющие в греческом совершенно иные корни. Вполне понятно, что «смешение» — термин еретический с точки зрения халкидонитского учения о «неслиянности». Св. Григорий и есть еретик с точки зрения Халкидона. Это удивляет? Но почти всё в античном христианстве со средневековой точки зрения есть ересь от начала и до конца.

⁶ *κτίστης* — собственно: «основатель города», главным образом колонии. Под Целым здесь подразумевается мировое Целое, Вселенная, мыслящаяся колонией небесной метрополии.

⁷ *ἐπλήξυλον τῆς γνώσεως* — речь здесь идет о библейском древе познания, от которого — *ξύλου του γινώσκειν* — нельзя было вкушать. Превосходная шутка св. Григория строится на том, что греческое *ξύλον* (отсюда русское «ксилофон») в зависимости от контекста может значить как дерево, так и дубину, и колодку и проч., чем собственно и воспользовался поэт.

⁸ В оригинале: «чистой Девы».

Я человеку поклоняюсь, говоришь,
Чтя Слово целое, мистически единое
Со мной, Спасителя, Кто Бог и человек.
Я ж, аргумент твой остроумный обратив,
Скажу, что плоти поклоняешься, творя⁹
Меня безумным. Но, любезный, иль всё так,
[Как в шутку я сказал,] иль уступи [ты мне],
Когда ты слову справедливый судия.

В нас хуже плоть, чем сущее «по образу»¹⁰,
Тебе же плоть как раз и есть «от Бога Бог»¹¹.
По мне ж, в нас — именно что лучшее есть Бог:
«От Бога Бог» — то лучшее, что в нас.
Ведь ближе Богу ум [, чем плоть]. И, далее:
Спасенья нет тому, что не воспринято.
А ты, защитник Слова, что вещаешь? В мудрости
Всех высший, против божество секущих¹², а?
Ты разве сам не делишь то, что Бог сложил?
Одну мою ты часть даешь Ему¹³, в другой
Отказываешь — с Богом сливши¹⁴ плоть,
Ты отрубаешь ум, боишься сделать что ль
Всецелого?¹⁵ Как совершенных два вместит
Одно: ты что ж — боишься, мех не выдержит?
О, тупость! Ум и слово обняты душой
Одной [— и ничего, не рвется]!

Почему

(Ты вопрошаешь) там, где Бог присутствует,
Столь важен ум тебе? [— Ещё бы нет!]
Когда безумна плоть, обманут я, зане
Свою я шкуру вижу: чья ж душа? Как Бог
Рожденье взял от Девы? Как сошлись в одно

⁹ Букв.: «вводя», т. е. описывая.

¹⁰ Отсыл к известному библейскому тексту, повествующему о сотворении человека «по образу и подобию».

¹¹ Отсыл к определению Бога Сына из никейского Символа Веры — то что мы сейчас произносим как: «Бога истинного от Бога истинного».

¹² Т. е. разделяющих, рассекающих.

¹³ Т. е. воплотившемуся Слову.

¹⁴ κίρνων от κεράννυμι — синоним вышеупомянутого μέγυνμι, значащего «смешивать/сливать».

¹⁵ В оригинале: «составить целого» — неясно, человека или Богочеловека.

55 Далекие природы? — Свята тьма, нет слов¹⁶;
 И всё же, измеряя сверхразумное
 Своим умишком малым, вот что выяснил:
 Дух¹⁷ снизошел на Деву, чтоб чиста была,
 А Слово Сам сплотил в ней человека так,
 Что Целый вместо целого умершего
 60 Возник в ней. Но поскольку неслиянны Бог
 И плоть, а ум с душой — посредники меж них¹⁸
 (Ведь обитают вместе с плотью; образ Бога суть
 Душа и ум), постольку слилась¹⁹ с родственным
 Природа Бога, и посредством этого
 258–259 65 Пришла в общение с плотскою тягостью²⁰:
 Обожившее и обоженное — Бог,
 И Бог один. Что каждый претерпел из них?
 Моё учение об этом таково:
 Одно²¹ смешалось²² с плотным²³; плотным будучи,
 Другое²⁴ стало мне причастным — всем страстям,
 70 Но не греховным.
 Для кого пролилась кровь —
 Кровь Бога? Порченного ради? О, увы!
 Христова кровь для зла! А если Богу, то
 Зачем? Иному мы подвластны. Выкуп же
 75 Дается властвующему всегда. Но чтоб
 У господина нас отбить²⁵, Он Сам берет
 Христа-Помазанника вместо падшего —

¹⁶ Ἀρρήτων ἔστιν.

¹⁷ В оригинале: «очищающий Дух».

¹⁸ Это замечательнейшая интерполяция в христологию космологического учения платоников. Плоть здесь занимает место земли из *Тимея*, Бог — огня, душа и ум — воды и воздуха.

¹⁹ Μίγεῖσα.

²⁰ παχὺς — «плотный», «объемный», «богатый», «тупой», «грубый»; чаще всего переводится мною как «дебелый».

²¹ Имеется в виду Божество.

²² Κερασθὲν.

²³ πάχει — см. выше прим. 20.

²⁴ Имеется в виду «человечество Христово», «природа Бога Слова воплощенного».

²⁵ ἀρπάσῃ — «взять в результате грабежа». Бог здесь мыслится грабящим диавола.

Ведь мыслью Помазующий неуловим²⁶.
Вот так мы думаем. Но чтим и образы.
Я всё сказал. Падите ниц пред Троицей!

²⁶ οὐχ αἰώσιμος — здесь необязательно «мыслью»: может быть, неуловим вообще. Впрочем, место темное: латинский перевод в издании Миня и старый русский перевод понимают всю сентенцию в том смысле, что Христос приносит Себя Отцу (подразумевается — в жертву). Но выше св. Григорий говорил о бессмысленности такой жертвы. Поэтому я бы понимал поэта в том смысле, что жертва и кровь Христа как человека принесены Им Себе как Богу и составляют моменты процесса становления богочеловечества. Косвенным образом это подтверждается самоубийственной теорией аскетики, которую мы находим у св. Григория. Но это тема для отдельного рассуждения.

11. О вочеловечении¹

Право, ребячится не почитающий вечное Слово —
[Нашего] Бога, Царя — равно с Отцом в небесах².
Право, ребячится не почитающий Логос, явивший
Смертным себя на земле — равно со Словом небес³.

⁵ Туп от Отца отсекающий Слово; не лучше и тот, кто
Нашу дебелисть и вид⁴ с Логоса стёсывает.
Слово Отца было Богом, сплотившись же — мужем из наших⁵,

¹ Стихотворение написано элегическим дистихом.

² В оригинале: ἐπουρανίου — «нанебесному» Отцу.

³ В оригинале: «небесным Логосом». Выстраивается своего рода вертикаль: Отец — на небе, т. е. сверх неба, Сын — в небе. Это, безусловно, отзвук богословия III в., понимавшего Логос по преимуществу в связи с творением, т. е. в первую очередь — с небом.

⁴ Букв.: «человеческую форму».

⁵ В греческом языке слово «свет» — φῶς и «человек, муж» — φῶς различаются только ударением, поэтому «наш муж» звучит почти так же, как «наш свет».

Чтобы, смешавшись с земным, Бога с земными смешать⁶.
Бог двуедин; муж настолько, сколь делает смертного Богом⁷.

- 10 Сказано всё. Об Уме, о сокрытом слиянье⁸ ты спросишь?
— Меру люби человек в речи о Боге [своём].
Если ты мной убежден — хорошо. Ну а если чернишь ты
Тысячей [черных] стихов многих растений листы⁹,
Несколько я нацарапаю сверху твоей писанины
15 Малых стихов тем стилем, в коем нет вовсе чернил.

⁶ Здесь, опять же, производные от хорошо нам известного $\mu\acute{\iota}\gamma\mu\alpha\iota$.

⁷ Букв.: «делает меня вместо смертного Богом».

⁸ $\mu\acute{\iota}\xi\iota\nu$ ἄφραστον; собственно: «непостижимое слияние».

⁹ $\chi\acute{\alpha}\rho\tau\eta\nu$ — писчие листы папируса.

12. О неподдельных¹ книгах боговдохновенного Писания²

К Божьим словам непрестанно умом обращайся и речью:
Бог награждает труды малым виденьем скрытого света;
Или, что лучше, бичуем бываешь величьем законов³
Чистого Бога; иль разум уводит Господь от земного

⁵ Этим занятъем.

Но чтоб не украли чуждые книги
Ум твой — книг странных немало причислено ложно к Писанью —
Друг мой, прими от меня исчисление верное ныне.

Всех исторических книг есть двенадцать — в них мудрость евреев

¹ Γνησίων — собственно: «родные», «не внешние».

² Стихотворение написано гекзаметром.

³ Собственно: «заповедей».

Древняя. Гёнезис — первая книга⁴, Исход вслед за нею,
¹⁰ Также Левит, после — Числа и книга Второго Закона.
После — Исус, за ним Судьи, а Руфь лишь восьмая. Девятый
Том и десятый составят Деянья Царей с Летописцем⁵.
Ездра⁶ последним пусть будет.

В Писанье пять книг со стихами:

Первая — Иов, а после — Давид, а затем Соломона
¹⁵ Экклезиаст, Книга Притчей и Песнь — три [изяшных] творенья.

Равно есть пять книг от Духа пророков: в себе заключает
Первая разных двенадцать писаний: Амос и Осия⁷,
Третьим станет Михей, а затем — Иоэль и Иона,
Авдий, Наум, Аввакум и Софония, следом Аггей и
²⁰ Захария и Малахия: все их писанья — одна вещь.
Книга вторая — Исайя, потом — Иеремия: тот, кто
Призван к служению был от утробы; Иёзекиэль и
Мощь Даниэля святая⁸.

Завета вот двадцать две книги

Ветхого. Буквам еврейским равно их число. Мы же ныне
²⁵ Новой мистерии книги сочтем.

Чудеса ведь Христовы
[Ясно] Матфей описал для евреев, а Марк — италийцев,
К детям Ахайи Лука обращался, ко всем — небоходец,
Ангел святой Иоанн⁹, а Деянья апостолов мудрых
После идут, а за ними четырнадцать Павла посланий.
³⁰ Семь кафолических после — одно из них Якова, два же
Петр написал, Иоанн — три, опять же. Иуда
Будет седьмым.

Это всё. Остальные не подлинны, внешни¹⁰.

⁴ Переводить название первой библейской книги «Бытие» неправильно в корне: все, что связано с бытием, на греческом языке происходит от греческого глагола быть — εἶναι, и ни в коем случае не от корня γέν, обозначающего всякое происхождение и, вообще, становление.

⁵ Т. е. Паралипоменон: по-еврейски эта книга называется *Летописец*.

⁶ Св. Григорий явно подразумевает две книги Ездры. В нынешнем библейском каноне присутствует и третья. Возможно, в те времена была принята другая рубрикация.

⁷ Прошу простить мое неумение без изменений привычных ударений уложить некоторые имена в размер.

⁸ В оригинале: «благодать Даниэля».

⁹ В оригинале: «вестник великий».

¹⁰ Букв.: «Те же [книги], что сверх этих, не подлинны».

13. Патриархи, сыны Якова¹

262–263

Яков великий двенадцать на свет произвел патриархов:

Леви, Рувим, Симеон², также Иуда меж них.

После бастарды: Асир, Нефалим, также Гад вместе с Даном³,

И, благородные вновь, дети от жен — Исахар,

⁵ С ним Завулон; и Иосиф, и Вениамин [от Рахили].

¹ Стихотворение написано элегическим дистихом.

² У св. Григория — в правильной последовательности: Рувим, Симеон, Леви. Мы, принуждаемые размером, вынуждены себе в этом отказать.

³ В оригинале: «Дан, Нефалим, Гад, Асир».

14. Казни египетские¹

Злого² Египта всегда исчисляй [справедливые] казни,
И от величия сил ты содрогайся в себе³.

Влага земли той сперва обратилась [тяжелою] кровью,
Жабами — пагубой всем — вспенилась после она.

5 Воздух затмила и землю покрыла мошкá — это третья,
Тучи внезапные мух пёсших — четвертая казнь⁴.

Четвероногих несчастная гибель — вот пятая кара,
Гнойные язвы людей были шестой из скорбей.

Ливень [стихий] несмесимых: огня вместе с градом — седьмое,
10 Зелени гибель была от саранчи злом восьмым.

Ночь, захлестнувшая нивы Египта — девятая пытка,
Смерть первородных в ночи стала десятым бичом.

¹ Стихотворение написано элегическим дистихом.

² Какбфровос — «злоумышленного, зломудрого, неразумного».

³ Буквально: «трепещи от страха».

⁴ Здесь и ниже все существительные при числительных мои, в оригинале числительные стоят «голыми».

15. Декалог Моисея¹

Некогда Бог эти десять законов на каменных плитах
Высек, ты ж их начертай в сердце [священном] своем.

Бога иного не знай — Одному ведь одно поклоненье²,
Суетных статуй не чти³, равно — бездушных икон⁴.

⁵ Бога великого попусту не поминай никогда ты,
День же субботний блюди — горний и тот, что сокрыт⁵.

¹ Стихотворение написано элегическим дистихом.

² Фраза многозначна; варианты: 1) поскольку Единый один только и может быть предметом поклонения; 2) поскольку возможно только одно поклонение, а именно — поклонение Единому.

³ Букв.: «не ставь».

⁴ Εἰκό. Как и всегда при рецитации *Второзакония*, святого отца внезапно охватил краткий приступ иконоборчества.

⁵ Букв.: «Храни всякую субботу — и небесную, и сокрытую». Что именно здесь имеется в виду — некая временная реальность или психическая — мне

Счастлив ты, если родителям радость⁶ несешь, как и должно,
Если сумел избежать скверны убийства людей,
Ложа чужого, хищенья зломудрого, клятвы притворной⁷,
Страсти к чужому добру — искры, чей пламенник смерть.

10

не очень ясно. Понятно, что это указание на какой-то (сейчас, возможно, уже совершенно забытый) фрагмент экзегетического предания.

⁶ Вар.: «благодарность».

⁷ Т. е. лжесвидательства.

16. О чудесах Ильи пророка и Елисея¹

264–265

Ильи пророка, что из Фесвы, чудеса:
Вначале вороном питаем был, затем
Елея малыми остатками, муки —
Вдову сарептскую небедно угостил,
5 Своим дыханьем сына пробудил ее
Из мертвых; дождь сперва молитвой удержал,
Затем извел; чужие жертвы он спалил
Чужим огнем². Затем не видел пищи много дней;
Двух полусотников дотла он сжег потом;
10 Пройдя, рассек милотью Иордан реку;
На небо в колеснице огненной взошел,
Оставив Елисею благодать и плащ³.

15

Взгляни теперь на Елисея чудеса:
Пройдя, рассек милотью Иордан реку,
Источник благодатным сделал⁴, осолив;
Детишек наглых диким зверем потравил,
Дал войску в жажду из Едома ключ;
Освободил он от долгов вдову, поток
Открыв елея. Из Сонома он жене
20 Сначала дал, а после воскресил сына.
Яд травный уничтожил, многих спас людей
От глада скудным хлебом, а Неемана
Сирийца от проказы он очистил и
На [алчного] Гиезия ее навел;

20

¹ Стихотворение написано ямбическим триметром.

² Это игра вокруг прилагательного ξένος, обозначающего все инородное, непривычное, из ряда вон выходящее: в случае жертвоприношения это — «странное жертвоприношение», в случае огня — «сверхъестественный огонь».

³ Т. е. ту самую чудотворную милоть.

⁴ В оригинале: «сделал для города».

25

Топор утопленный по слову всплыл его;
Сирийцев, слепотой сразив, врагам отдал;
Он осажденным предсказал избыток яств,
И возвестили прокаженные его.

30

Уж мертвым воскресил он мертвеца, что в гроб
К нему заброшен был — и так припал к мощам.

17. Эпиграмма¹ о храме Ильи, называемом Вдовым²

Сидонская Сарепта, путник, я; а вот
Вдовы страннолюбивой башня, что Илью
Пророка фесвитянина приветила:
Тогда бесчинствовал злой голод в городах,
У бедной женщины была лишь горсть муки
Сокрыта в гидрии³, елея чуть на дне
Сосуда оставалось; не щадя себя,

¹ Эпиграмма — в античном смысле слова — отнюдь не предполагает ничего сатирического: это просто реальная или виртуальная надпись о ком-то или чем-то, нередко выгравированная на предмете, особенно — на посвящаемом богам.

² Стихотворение написано ямбическим триметром.

³ Гидрия — широкогорлый, с тремя ручками и крышкой, сосуд для воды, носившийся обычно женщинами на голове. Муку в гидрии, скорее всего, не хранили, а прятали.

10

Отдала всё она пришельцу страннику —
И вот открылся ключ в ее дарении,
Источник, накормивший целый дом.
И сын ее питаем был Ильей, пока был жив;
Умерший же, он был из преисподнего
Исторгнут мрака фесвитянином. А мать,
Рыдавшая недавно от бесчадия,
15 Мук не приняв родильных, обрела дитя.

15

18. О генеалогии Христа¹

— Вот родословие Христа: одно Матфей
Великий написал; Лука же, кто в добре
Всех выше, по иному излагает. Почему?
Хоть и низводят² оба к крови праотца,
5 Но предков в книгах их число неравное.
Причина в чем?

— Поток родов неразделим
Течет к царю Давиду у обоих, но
Потом двоится, после вновь сливается,
Стремясь, как будто к морю беспредельному,
10 К Христу. Послушай миф, чтоб сам увидеть мог.

Сыны Давида — Соломон, Нафан; один
Ток крови царственной, реке большой подобный,
Излил [в века]; другой же — кровь священников
Святых и наисветоноснейших. Христос —
15 Великий царь, и вместе с тем — архиерей.

¹ Стихотворение написано ямбическим триметром.

² Т. е. низводят Христа.

Вот духом Бога почему возвел Матфей
Христа к Соломонидам, а Лука свой взгляд
К Нафану обратил. Но двух родов был ток
Неравен только по количеству семей,
Не иначе. Так разделенное пришло
К единству [во Христе].

— Ну, а Иосиф как
Произошел от двух родов, поведай мне!

— В законе Моисея говорится, что
Когда еврей умрет, не бросив семени,
Его чтоб не погибло имя среди людей,
Пусть брат его иль ближний родственник возьмет
Себе его жену любимую и дом,
Чтоб род восстановился и имение
Умершего. Я нечто скрытое обрёл,
Учтя закон сей³. Род от Соломона вёл
Матфан, женатый на Эстане. После был
Ей мужем Мелхий, родила она
Илью⁴ второму, первому же — Якова.
Когда ж бездетным умер Илия, то взял
Его супругу Яков и имущество:
Продолжил сводного он брата род благим
Иосифом: по крови он от Якова,
Но по закону иудейскому — Ильёв.
Матфей на кровь, Лука же — на закон акцент
Поставили. Евангелистов доброе
Согласье прекращай смущать!

³ Речь идет о следующей сложности. У Матфея: Матфан родил Иакова, Иаков родил Иосифа. У Луки: Матфан родил Илию, Илия родил Иосифа. Таким образом, один называет отцом Иосифа Иакова, другой — Илию. Откуда взялось имя Эстана, неясно. Вероятно, мы имеем дело с неким местным преданием. Вообще, что касается имен, то автор примечаний к старому русскому изданию гимнов св. Григория насчитал 12 мелких разночтений, которыми я не хочу отягчать читателя (Указ. изд. Т. 2. С. 300).

⁴ Здесь и везде ниже я порой русифицирую греческую транскрипцию еврейских имен, ибо не вижу большой разницы — изменять эти труднопроизносимые семитические имена (в данном случае, Элиягу и Йааков) на греческий или на русский лад.

— Но почему

К Давида роду царскому [безродный] Бог
Относится, и как от смертной матери
Бессмертный происходит? А Иосиф здесь
45 При чем, скажи, когда от [чистой] Девы Бог?
И, более того, Марии Сын по матери
Восходит к дому Левия — в ней кровь
Струилась Аронова, в чем ангел нам
Свидетель, ибо боговидной Матери
50 Великого рожденье Света возвестив,
Возвел тем жён обеих он к великому
[Святому] Аарону. И при этом царский род
Со жреческим кровь никогда не смешивал.

— Отнюдь. Колена, в разделенье будучи,
55 Частенько и мешались. Так, уж в древности
Великого дочь Аарона в дом ввела
Свой именитый Наассона — он шестым
Был от Иуды. И потом, когда погиб
От ассирийских полчищ [стольный] град⁵, и всё
60 Подвинулось под дланью вавилонскою,
270–271 Не строго соблюдалось разделение
Колен уже. Вот так Христос возводится
К царям: равно по матери и по отцу —
65 Заметь себе; отцу, конечно, мнимому.
Когда при Августе случилась перепись
(Желал царь обложить народы податью),
И каждый на приписку шел в отечество,
Тогда Мария — дева обрученная —
70 С заботливым Иосифом в Давидов град⁶
Отправились совместно — земляки, родня.
А там и в ясли девственная мать Царя
Родила космоса всего. К царям и по отцу⁷
Он возводил свой род.

⁵ Интересно, что сам св. Григорий мыслит Иудею вполне по-эллински, а именно «полисом» — Иерусалимом — с прилегающими «хорами». Поэтому «стольный град» — конечно же, моя модернизация.

⁶ В Вифлеем, который прямо называется в оригинале.

⁷ Имеется в виду Иосиф. Вообще, весь пафос этого стихотворения совершенно непонятен, если не учитывать, что сам поэт принадлежит к верхушке провинциальной знати, т. е. к тому кругу людей, который везде и всегда имеет особый вкус к родословиям.

75 Лука же от Христа —
 Наоборот — считал к Адаму. Но, по мне,
 Адам пришел ради Христа⁸. Ведь Бога длань
 Произвела Адама первого, а из него
 Уж Сиф возник, затем Енос⁹, а Каинам
 Четвертым был, затем Малелеил, Яред¹⁰ —
 80 Отец Еноха: в небо взят живым он был.
 Еноха сын был Мафусал, за ним — Ламех,
 Что Ноя был отцом; а Сим был Ноя сын,
 И от него произошел Арфатаксад
 И Каинам, и Сала; а у Салы сын
 85 Евер, у этого — Фалек, за ним — Рагав,
 А он родил Серуха, тот — Нахора, тот
 Отцом был Фаре — предку Авраамову.
 Сын Авраама — Исаак — Иакова
 Родил, Иуду — Яков. От Тамары¹¹ тот
 90 Извел Фареса, от кого Есром, за ним Арам,
 Аминадав, Наассон, Салмон и Вооз,
 А от него Овид, его же Иессей
 Был сыном; Иессея сын — Давид, к нему
 Нафан восходит, что родил Матфана; тот
 95 Родил Маинана, тот Мелеая, тот
 Елиакима — Иоанану отцом
 Был он; а тот родил Иосифа, а тот —
 Иуду, Симеона тот; был Левий сын
 Его, за ним Матфан, Иорим, Елизер¹²;
 100 Сын Елизера — Иосаф, за ним
 Был Ир, Елмод, Косам, Аддий, Мелхий, Нирий,
 Салафиил и Зоровавель, и Рисай,
 Был Иоанн за ним, Иуда, Осок вслед,
 Семей, Матфий, Маат, Наггей, Еслим, Наум,
 105 Аммос, Маттафия, Иосиф, Ианнай,

⁸ В старом переводе: «Адам пришел ко мне», что, на мой взгляд, лишено смысла.

⁹ Здесь и везде ниже у автора нет описательной формы «затем», которая нередко встречается у меня, но везде фразы организованы в около-библейской форме: этот родил того, тот родил сего...

¹⁰ В греческой транскрипции — Иаред.

¹¹ В старой транскрипции — Фамари. Единственное женское имя во всей родословной! Будучи воспитан железной матушкой, св. Григорий определенно умел ценить в женщинах силу характера.

¹² В греческой транскрипции — Елиезер.

Мелхий и Левий, Матфан, Илия —
Отец Иосифа.

Вот пишет что Лука. Матфей
Великий что нам говорит? Как и Лука —
От Авраама до Давида; после тот
110 К священству переходит, а Матфей — к царям.
Исчислим поименно мы Давида чад,
Что царствовали: Соломон и Ровоам,
Авия, Аса, а за ним Иосафат,
Седьмым был Иорам, Озия, Иофам,
115 Ахаз, Езекия, Манассия, Амон,
Иосия, за ним был Иехония, что в плен
Вавилонянами был взят, Салафиил,
И Зоровавель, Авиуд, Елиаким,
Елиезер, Матфан, Иаков, от него —
120 Иосиф, что, казалось, был отцом Христу.

19. Ученики Христа¹

272–273

Учеников двенадцать было у Христа²:

Петр и Андрей, Иаков, Иоанн, Филипп, шестой —
Варфоломей, Матфей — седьмой, Фома — восьмой,
Алфеев Яков, Симон и Иуда. И

5

Иной Иуда — следует молчать о нем.

¹ Стихотворение написано ямбическим триметром.

² В оригинале: «у великого Бога Христа».

20. О чудесах Христа по Матфею¹

Вот чудеса, что — согласно Матфеевой книге — Христос Царь
Здесь совершил, съединясь² с смертного телом [живым].

Прежде всего, от проказы он горькой избавил [страдальца]³,
Отроку сотника вмиг слабую плоть укрепил⁴.

⁵ В теще Петра — это третье — своею рукой угасил жар⁵.
Ветры и волны⁶ смирил. Это четвертая вещь.

В-пятых, он бесов [зловредных] направил в свиней в Гергесинах⁷.
Свой взял расслабленный⁸ одр, встав — это было шестым⁹.

¹⁰ Кровоточивая, что прикоснулась, ушла исцеленной —
Это седьмое; в-восьмых, деву вернул он на свет¹⁰.

Ну а в-девятых, слепцам даровал он сияние солнца¹¹.
Беса изгнав, Он вернул — это десятое — речь¹².

Руку сухую в субботу — в-одиннадцатых — исцелил Он¹³.
Ухо и глаз от беса, в-двенадцатых, свободил¹⁴.

¹⁵ В-тринадцатых, Он в двенадцать корзин положил пять
Хлеба краях, напитав толпы в пять тысяч людей¹⁵.

¹ Стихотворение написано элегическим дистихом.

² Букв.: «вступив в смешение», *καρναίμενος*.

³ *Мф.* 8, 1–4. Здесь и ниже даю ссылки на Евангелие по старому изданию св. Григория (Т. 2. С. 301–302).

⁴ Букв.: «укрепил члены»; *Мф.* 8, 5–13.

⁵ *Мф.* 8, 14–15.

⁶ В оригинале: «огромные волны».

⁷ *Мф.* 8, 28–32.

⁸ Букв.: «человек с тяжелыми членами».

⁹ *Мф.* 9, 2–7.

¹⁰ Букв.: «дочь архонта обрела свет». *Мф.* 9, 18–25.

¹¹ *Мф.* 9, 27–29.

¹² *Мф.* 9, 32–33.

¹³ *Мф.* 12, 10–13.

¹⁴ *Мф.* 12, 22.

¹⁵ *Мф.* 14, 16–21.

- В-четырнадцатых, пройдя по воде, судна вскоре достиг и
Ярость бушующих волн [голой] стопою смирил¹⁶.
- 20 В-пятнадцатых, из [болящей] девицы земли ханаанской
Духа изгнал, уступив матери многим мольбам¹⁷.
- В-шестнадцатых, семь корзин он наполнил остатками хлеба,
Глад утолив четырех тысяч хлебами семью¹⁸.
- В-семнадцатых, принял облик божественный [Он на Фаворе],
Милым друзьям воссияв ярче, чем солнечный свет¹⁹.
- 25 А в-восемнадцатых, Он в новолунья болевшего сына,
Внявши молениям отца, [вмиг навсегда] исцелил²⁰.
- И, в-девятнадцатых, иерехонским слепцам, что сидели
Близ при дороге, отверз очи, [чтоб видели мир]²¹.
- 274–275 Ну а в-двадцатых, колена восставил расслабшие, зреньё
30 Даровал²²; нечистоту прочь Он из храма изверз²³.
- И величайшее чудо дорогой в Вифинию сделал:
Смокву в момент иссушил — ту, что бесплодной нашел²⁴.
- Тьма со креста излилась, удалилось света сиянье²⁵,
Храма широкий ковер²⁶ раздран был весь напола²⁷.
- 35 И покачнулась земля, раскололись в ней сущие камни,
Встали от сна мертвецы, вышли из [древних] могил²⁸.
- Сам Он на третий день гроб свой отверз²⁹ и явился, немедля,
Милым [и верным] друзьям на галилейской горе³⁰.

¹⁶ Мф. 14, 24–33.

¹⁷ Мф. 15, 22–28.

¹⁸ Мф. 15, 32–36.

¹⁹ Мф. 17, 1–8.

²⁰ Мф. 17, 14–18.

²¹ Мф. 20, 29–34.

²² Мф. 21, 14.

²³ Мф. 21, 12–13.

²⁴ Мф. 21, 18–19. Интересно, что именно это чудо св. Григорий называет величайшим. Сколь, все-таки, силен был в IV в. запрос на Бога карателя!

²⁵ Мф. 27, 45.

²⁶ Обычно *πετάσμα* переводят как «храмовая завеса».

²⁷ Мф. 27, 51.

²⁸ Мф. 27, 52–53.

²⁹ Мф. 28, 1–7.

³⁰ Мф. 28, 16–17.

21. Чудеса Христовы по Марку¹

Марк, на Петра положившись, Христова служителя², вот что
О чудесах написал авзонийцам³ [Господних великих].
Демон⁴, горячка⁵, проказа⁶, равно паралич⁷ — уступили
Слову Христа. И сухая рука распрямилась⁸. Сломил Он
5 Мошь буйных волн и ветров⁹. Легион покорился [бесовский
Власти Его]¹⁰. Ток кровавый застыл; и толпа напилалась
Малостью хлеба¹¹; Он море сковал, перейдя¹². И [злотворный]

¹ Стихотворение написано гекзаметром.

² В оригинале: «великого служителя».

³ Авзония — поэтическое именование Италии.

⁴ Мк. 1, 23–26.

⁵ Мк. 1, 30–31.

⁶ Мк. 1, 40–45.

⁷ Мк. 2, 3–12.

⁸ Мк. 3, 1–5.

⁹ Мк. 4, 36–41.

¹⁰ Мк. 5, 1–20.

¹¹ В оригинале: «пятью хлебами». Мк. 6, 35–44.

¹² Мк. 6, 47–51. Еще одна «персофильская» эскапада св. Григория: в истории Эллады широко известен один персонаж, налагавший на море оковы и переходивший его «аки посуху» (см. об этом у Геродота, VII, 34). Это был ненавистный эллинам, разоривший все афинские святилища нечестивец Ксеркс. Описывать чудо Христа в таких именно выражениях поэта определенно подвигало желание кощунства, некие протестные, кинические (панковские, как мы сказали бы сейчас) настроения.

Из финикиянки дух был им изгнан, как знаменье Тира
Жителям, равно Сидона¹³. И глухонемой исцелен был
10 Им¹⁴, и слепец свет увидел¹⁵, и тысячи [многие] сыты
Были хлебами семью¹⁶. Излучал Его облик¹⁷ сиянье¹⁸.
Ковы разбил языка¹⁹; Вартимей свет увидел [по вере] —
Иерехонский слепец²⁰; не найдя на смоковнице ягод²¹
15 В жажду, Он дерево смерти предал одним словом²². Близ храма
[Многих] слепых и хромых исцелил Он [Святым Своим Духом].

¹³ Мк. 7, 25—30.

¹⁴ Мк. 7, 31—37.

¹⁵ Мк. 8, 22—26.

¹⁶ Мк. 8, 1—9. В оригинале идет сначала насыщение, затем исцеление слепца, т. е. жестко соблюдается евангельская последовательность.

¹⁷ Μορφής — как и в аналогичном месте предшествующего стихотворения, поэт употребляет именно это слово. Преображение и метаморфоза: для нас, в отличие от св. Григория, эти слова принадлежат разным смысловым рядам.

¹⁸ Мк. 9:2—8.

¹⁹ Мк. 9:14—27.

²⁰ Мк. 10:46—52.

²¹ Смоквы отлично известны нам в сушеном виде: это инжир.

²² Мк. 11:12—21.

22. О Его чудесах по Луке¹

Эти святые Его чудеса описал для Эллады,
Павлу — Христову рабу² — вверившись, [славный] Лука.
Демона³ словом изгнал, паралич⁴, горячку⁵, проказу⁶;
Гибкую стать обрела прежде сухая рука.
276–277 5 Сотника отрок здоров стал⁷; в Наине вдове возвратил Он
Сына из мертвых [— одну радость ее на земле]⁸.
Миром омывшую ноги святые Сам словом омыл Он,
Освободив от грехов [, что замарали ее]⁹.
Ветры смирил¹⁰, легион покорил он великий [бесовский]¹¹,
10 Крови течение унял¹², дочь Иаира вернул¹³.
Парюю рыбок, пятью накормил Он хлебами пять тысяч¹⁴;
Лик Его ярко блистал¹⁵; бес отпустил малыша¹⁶.
Изгнан и демон немой¹⁷; и еврейка согбенная страшной

¹ Стихотворение написано элегическим дистихом.

² В оригинале: «великому служителю/рабу».

³ Лк. 4, 33–35.

⁴ Лк. 5, 17–25. В оригинале паралич идет после проказы, т. е. св. Григорий жестко следует евангельской последовательности.

⁵ Лк. 4, 38–39.

⁶ Лк. 5, 12–14.

⁷ Лк. 7, 2–10.

⁸ Лк. 7, 11–15.

⁹ Лк. 7, 37–50.

¹⁰ Лк. 8, 22–25.

¹¹ Лк. 8, 27–39.

¹² Лк. 8, 43–48.

¹³ Т. е. вернул к жизни; Лк. 8, 41–56.

¹⁴ Лк. 9, 12–17.

¹⁵ Лк. 9, 28–36.

¹⁶ Лк. 9, 38–42. Образ св. Григория зиждется на антитезе: горький/злой демон — нежный/маленький ребенок. В моем переводе она потерялась.

¹⁷ Лк. 11, 14.

15 Хворью Им исцелена¹⁸, равно водяночный муж¹⁹.
Десять очищены Им прокаженных, среди них самарянин²⁰;
Солнечный свет воспринял иерехонский слепец²¹.
Также Лука описал все те знаменья, что при кончине
Были Христовой, и то, как Он явился друзьям²².

¹⁸ Лк. 13, 11–13.

¹⁹ Лк. 14, 2–4.

²⁰ Лк. 17, 12–19.

²¹ Букв.: «сидевший при дороге иерехонский слепец»; Лк. 18, 35–43.

²² Букв.: «и те знаменья, которые были, когда — воскреснув — Он явился своим возлюбленным/друзьям».

23. О Его чудесах по Иоанну¹

В книге святой Иоанновой мало чудес обретешь ты,
Много, однако, Христа и Царя в них речей и речений.
Свадьба была, виночерпии — воду водой разбавляя —
Вина гулявшим гостям подносили прекрасные в страхе².

- ⁵ Рек — и был сын исцелен царедворца³; сказал Он — взял ложе
Муж, что бежать от оков [постылой болезни] посредством
[Дивной] купели не мог⁴. Совершил пятихлебное чудо⁵.
Морем бушующим, словно дорогою торной, пришел Он
К ученикам, [штормовавшим в лодчонке рыбацкой,] и спас их⁶.
¹⁰ Слепорожденного брением Он исцелил⁷. Шел четвертый
День, когда Лазарь из гроба был поднят Им. Сам напоследок
Умер для мертвых, воскрес для живущих⁸, с друзьями открыто
Вёл разговор [и трапезничал с ними при море] Христос Царь⁹.

¹ Стихотворение написано гекзаметром.

² В оригинале: «виночерпии смешивали из воды вино»; *Ин.* 2, 1–10.

³ *Ин.* 4, 46–53.

⁴ *Ин.* 5, 1–9.

⁵ *Ин.* 6, 1–13.

⁶ *Ин.* 6, 17–27.

⁷ *Ин.* 9, 1–41.

⁸ ...νεκύνει θάνατον, καὶ ζῶσιν ἀναστὰς — фраза многозначна; в старом русском переводе: «умер за мертвецов, и возстал, чтобы оживить их». Это не единственный возможный здесь вариант.

⁹ *Ин.* 21.

24. О Его сравнениях и загадках¹

Вникни в сокрытые смыслы Христовых загадок, что значат:

Дом, что на зыбком песке выстроен был [без ума]²;

То же зерно, но по-разному лёгшее в разную землю³;

Примесь к благому зерну плевел, враждебных семян⁴;

5 Малое семя горчичное, производящее древо⁵;

Так же закваска, [всегда] скрытая в белой⁶ муке⁷;

278–279 Поле, что куплено было лишь ради сокрытых сокровищ⁸,

Жемчуг — ценою во всё, что покупатель имел⁹.

Невод, извлекий из моря животных¹⁰ всякого рода;

10 И потеряшка овца, взятая на рамена¹¹.

Царское немилосердье к рабу, что жесток с должниками¹²;

¹ Стихотворение написано эллигическим дистихом. В старом русском издании оно называется «Притчи Христовы по евангелию от Матфея». Старым русским словом «притча» переведено греческое *παράβολα*, что буквально значит «сравнение», и в таком именно литературоведческом смысле, по-видимому, употребляется и св. Григорием.

² *Мф.* 7, 26–27.

³ *Мф.* 13, 3–8.

⁴ *Мф.* 13, 24–30.

⁵ *Мф.* 13, 31–32.

⁶ Т. е. пшеничной.

⁷ *Мф.* 13, 33.

⁸ *Мф.* 13, 44.

⁹ *Мф.* 13, 45–46.

¹⁰ *Νετόδων* — собственно: «ластоногих, тюленей». Очевидно, это отсыл к *Мф.* 13, 47, но там нет ни данного слова, ни выражения «всякого рода рыб», как в синодальном переводе. Сказано буквально, что сеть была вытаскана наполненной каким-то уловом (каким именно, не сказано) «из всякого рода». Св. Григорий, очевидно, понимал это место из Матфея в смысле охоты на морского зверя.

¹¹ *Мф.* 18, 12–13.

¹² *Мф.* 18, 23–24.

- Первый, последний ли был — равная плата для всех¹³;
Два — неподобных ни в чем — в виноградник отправленных сына¹⁴;
Сын и наследник, что смерть принял от рук батраков¹⁵;
¹⁵ Гости, что призваны к брачному пиру внезапно с распутий¹⁶;
Девы, что ждали без сна с лампами вход жениха¹⁷.
И господин, наделивший рабов неравным богатством¹⁸;
Ну и, опять же, козлы — их отделят от овец¹⁹.

¹³ *Мф.* 20, 1–15.

¹⁴ *Мф.* 21, 28–30.

¹⁵ *Мф.* 21, 33–40.

¹⁶ *Мф.* 22, 1–13.

¹⁷ Имеется в виду *Мф.* 25, 1–12. Однако там сказано (*Мф.* 25, 5): «Задремали все и уснули»; понять, почему св. Григорий называет дев ἀκοίμητοις — «бессонные», — невозможно, ибо сама антитеза в притче проходит по линии: запасшие масло/не запасшие, а не бодрствующие/заснувшие.

¹⁸ *Мф.* 25, 14–30.

¹⁹ *Мф.* 25, 32–33. Букв.: «поставят в другой, противоположной от овец стороне».

25. Притчи по Марку¹

Много речений великих Христос произнес средь собраний,
В притчах сказав о едином посеве, различии всходов,
Также о плевелах тех, что вместе с хлебом растут²;
Древе горчичном³; наследнике, от беззаконных погибшем⁴ —
5 Знаем от Марка мы их, от питомца Петра.

Для пространной

Вот что Эллады Лука с Павловых слов записал⁵:
Демон, горячка, лов рыб, паралич и проказа, опять же⁶.

¹ В стихотворении чередуются гекзаметры и пентаметры. Некоторые издатели предполагают, что это фрагмент несохранившегося стиха.

² Мк. 4, 3–8.

³ Мк. 4, 30.

⁴ Мк. 12, 1–9.

⁵ Букв.: «...вот что записал воспитанник Павлов Лука». В каком смысле незначительная в масштабах тогдашней Империи Эллада именуется поэтом пространной, εὐρυχόρη — непонятно.

⁶ В оригинале несколько иная последовательность: сначала проказа, потом паралич. Почему поэт в конце стихотворения сбивается на чудеса, неясно.

26. О притчах по Луке¹

Упомянул Лука такие притчи вот:
Об основавшем дом на прочном камне², и
Сильней любящем, получивши большее³;
Природах четырех земли, что семя приняли⁴;
5 О путнике, попавшемся грабителям⁵;
Полуночнике, что неблагоприятно
Пришел к дверям, а все ж нехило нажил⁶.
Нечистом духе, что вселился вновь с семьей
Другими духами⁷. О снявшем урожай
10 Плодов богатый, что надеждой тешился,

¹ Стихотворение написано ямбическим триметром.

² Лк. 6, 47–49.

³ Лк. 7, 41–43.

⁴ Лк. 8, 5–15.

⁵ Лк. 10, 30–36.

⁶ Лк. 11, 5–8. Букв.: «не дряни [какой-нибудь] отхватил» — οὐ πονηρὰ λαμβάνει.

⁷ Лк. 11, 24.

Не зная, где сегодня он окажется⁸.
 О том, что нужно бодрствовать, когда Христос
 Идет со свадьбы, и служить со тщанием⁹;
 И о бесплодной смокке, что обложена
 Навозом¹⁰; о закваске¹¹; бедняках, на пир
 Попавших свадебный¹²; о радости найти
 И драхму¹³, и овцу¹⁴; и к сыну падшему
 Симпатии отца¹⁵; об экономе тож,
 Провидчески¹⁶ владельца обокравшем, часть
 При этом долга должникам оставившем¹⁷.
 О Лазаре и богаче¹⁸; докучливой
 Вдове¹⁹; надутом фарисее с мытарем²⁰;
 Разделе равном меж рабами серебра²¹;
 Крестьянах, что пролили кровь хозяина²².

⁸ Лк. 12, 16–21.

⁹ Лк. 12, 36–40. Букв.: «должно красиво служить [Ему]».

¹⁰ Лк. 13, 6–9.

¹¹ Лк. 13, 20–21.

¹² Лк. 14, 16–24.

¹³ Лк. 15, 8–10.

¹⁴ Лк. 15, 3–7.

¹⁵ Лк. 15, 11–34.

¹⁶ προμηθεως.

¹⁷ Лк. 16, 1–8.

¹⁸ Лк. 16, 20–31.

¹⁹ Лк. 18, 2–5.

²⁰ Лк. 8, 10–14.

²¹ Лк. 19, 12–27. Букв.: «разделе десяти мин».

²² Лк. 20, 9–16.

27. О сравнениях¹ у четырех евангелистов²

Жизни своей основанье кладя на песке³, опасаюсь
Рек и ветров — не разрушили б целое зданье;

боюсь я

Семенем, падшим на землю бесплодно-сухую, прозябнуть
Быстро и так же мгновенно увянуть, лучами сраженным
Солнца; боюсь я погибнуть от мелких напастей, иль склёван
Птицами быть, иль пропасть между терниев [мощных]⁴.

¹ Выше мы уже говорили, что греческое слово *παράβολαι* означает в широком смысле иносказание — как простонародную притчу, так и литературный образ, некое сравнение. Можно сказать, что литературный образ — это притча, лишенная простонародной брутальной хитрости. На примере данного стихотворения можно легко убедиться, что св. Григорий прочитывал евангельский текст именно в последнем ключе.

² Стихотворение написано гекзаметром.

³ *Мф.* 7, 26.

⁴ *Мк.* 4, 3—8.

Мне страшно,

Как бы завистливый враг, как бы сеятель плевел негодных
Не подмешал мне дурного зерна, пока сплю. И потом мне
Как бы не выдрать хороших растений при первой прополке —
10 Всходы когда гонят лист, а колосья еще лишь в зачатке:
Опыт тут нужно иметь (у немногих же руки искусны) —
Только порок истреблять там, где здоровое выросло семя
Вместе с больным, где сплелись и срослись они в жизни единой⁵.

Семя ж горчичное малое песни хвалебной достойно,
15 Ибо растет оно быстро, и вскорости мощное древо
Птицам небесным дает уж приют в густолиственной кроне⁶.

О, Маргарит драгоценный, честный⁷, красоту возлюбивши,
Стать бы купцом мне великим, продать бы мне всё до хитона,
Взявши сокровище милое, стать бы мне мира⁸ богаче;
20 Приобрести бы бесценный тот клад сокровенный под пашней!

Знаю, когда — исполняя Христа и Царя повеленье —
Бросили сети ловцы человеков (чтоб бездны насельник,
В горькой волне этой жизни плывущий, к Христу увлечен был),
Космос попал в них. Так пусть же, судя об улове, меня ты
25 Прочь не отбросишь, как рыбу негодную, вложишь в сосуды,
Чтоб сохранить для Царя⁹.

Как желал бы в разросшийся буйно

Я виноградник Господень прекрасный прийти до рассвета,
282–283 И большой труд понести¹⁰, с батраком получивши последним
Равную плату: Бог труд и желанье равняет — где зависть?

30 Вот в виноградник обоих отец сыновей посылает, и старший
С радостью сразу берется, однако не делает; младший —
Воли отцовской принять не желает, но делает дело¹¹.

⁵ Мф. 13, 24–30.

⁶ Мф. 13, 31–32.

⁷ Мф. 13, 45–46.

⁸ Т. е. всех людей.

⁹ Мф. 13, 47–50. Весьма темная интерпретация. В первую очередь не ясно, к кому обращается св. Григорий. Во-вторых, что имеет в виду поэт под «сосудами»?

¹⁰ Мф. 20, 1–16.

¹¹ Мф. 21, 28–32.

Мне ж — а, пожалуй, равно и родителю — был бы приятней
Сын и послушный словам, и исполнивший отчую волю.

- 35 Будет наследник убит за стеной виноградника теми,
Кто уготован огню¹².

Вот, однако, и пир, что устроен
Добрым отцом для любимого сына, всю ночь ликование¹³.
Как бы мне там самому оказаться, друзей милых встретить
И тех, кто близок мне духом! Но кто не отдал предпочтенья
40 Этому браку пред полем иль новой воловьею упряжкой,
Или супругою юной — те будут вовне. Как боюсь я,
Чтоб, оказавшись в лохмотьях средь сонмов, пирующих в чистом¹⁴,
Не был я связан¹⁵ и вышвырнут вон, оказавшись далёко
И от друзей, и от праздника.

- Вот десять бодрствуют чистых
45 Дев неусыпных¹⁶, горят их светильники, все в ожиданье
Бога Царя Жениха, чтобы выйти во сретенье с блеском.
Так не поставь же меня среди дур, небогатых рассудком,
Что в сам момент появления Христова, глаза продирая,
Видят, что еле чадят их лампадки — кончается масло —
50 И лишь тогда, слишком поздно, желают они жизни светлой
Капель елея. Так пусть же закрытые двери препоной
Мне на пути не окажутся в брачный чертог, где [Бог] Логос
Силою страсти¹⁷ великих оков увлекаем к соитию¹⁸
С чистыми, даруя этим сердцам их и дерзость, и славу¹⁹.

- 55 Царь мой, когда, возвращаясь со свадьбы, явишься внезапно
Ждущим, равно и не ждущим, я быть бы хотел среди ждущих.
И похвалу я хотел бы стяжать как хороший служитель²⁰ —
Добрый к подвластным, со страхом работавший, честный податель
Хлеба народу (учения твёрдого то есть).

¹² Мф. 21, 33—41. В оригинале: «теми, кто огня» — неясно, в том ли смысле, что обречен огню, или в том, что есть чадо адского пламени.

¹³ Мф. 22, 2—13.

¹⁴ Букв.: «будучи замаран — среди тех, кто пирует, имея брачный вид».

¹⁵ В оригинале: «связан по рукам и ногам».

¹⁶ Мф. 25, 1—13.

¹⁷ Πόθος.

¹⁸ Μιγνύμενος.

¹⁹ Каким образом этот оргийный образ попал к довольно-таки рафинированному поэту, непонятно.

²⁰ Мф. 25, 21 и 23.

В день горький

60 В час разделенья козлов и овец²¹: чистоты²² не достигших
И благочестием полных — вели мне стать с овцами справа,
Слева же худшие пусть остаются.

И если горит во мне светоч,
То пусть вовне из светильника [в тьму] устремится сиянье²³.
Впрочем, и то хорошо, что есть нечто, что видно лишь оку
65 Божьему, что надзирает за всем и за всяким из сущих.

284–285 О, если б мог я, всегда принимая благое ль, худое ль²⁴,
Бога всё больше любить, ибо всё [, что дает Он,] прекрасно.

Если ж, Христополь великий покинув, [к житейскому морю]
Стану спускаться и встречу грабителей, да не позволишь
70 От человекоубийственных рук воспринять мне кончину.

И если дух удалишь от души, пусть никчёмного минет
Враг мой со множеством присных [, живущих жестоким разбоем].

Царь, не губи Ты смоковницу праздную [нынешним летом,
Год] подожди!²⁵ Потрудишься пробудить²⁶, не казни меня сразу!

75 Драхму нашел на земле, а овцу отыскал среди гор Ты,
Сына всецело погибшего, жалкого, что притаился
К дому отца, поднял Царь²⁷ — и меня сопричисли [, Владыка,]
К детям Своим, иль скотине, иль [даже] монете [ничтожной]²⁸.

²¹ Мф. 25, 32–33. Этот евангельский образ превратно понимается большинством людей, не представляющих себе реалий овцеводства. В силу тупости баранов, в качестве вожakov стад пастухи запускают обычно куда болеемышленных козлов. Соответственно, Иисус под козлищами подразумевал отнюдь не злодеев или лентяев, но аристократических и харизматических глав народа — священников и фарисеев. Понятно, что аристократ св. Григорий старается максимально удалиться от собственно евангельского смысла притчи.

²² Имеется в виду ритуальная чистота, святость.

²³ Мф. 5, 15.

²⁴ В оригинале: «горькое, неприятное».

²⁵ Мф. 21, 19; Лк. 13, 7.

²⁶ κομέων δετ' ἐγείρειν.

²⁷ Лк. 15, 8–9; Мф. 18, 12–14; Лк. 15, 11–32.

²⁸ Букв.: «к сынам, баранам, драхмам».

Царь ко мне добр, да не буду к собратьям по рабству жестоким²⁹:

80 Каждому тайно оставляю я часть его долга, в нужде чтоб
Вдруг оказавшись, иметь от них помощь.

Желал бы

Ныне и в веке грядущем быть Лазарем³⁰, ибо другой был
Неукротим здесь, надменен, а Там — лишь огонь и бесчестье
Ждали его за пресыщенность [в чувственной жизни]³¹.

Не стану

85 Я надмеваться, я мытарь дрянной, и слезами добуду
Жалость и милость к себе³², фарисей же пусть будет унижен³³.

Если ж вдове, нищетой и трудом изможденной, не дам я
Дара из собственных рук, но с порога ни с чем отошлю³⁴, иль
Дам вместо милого хлеба и сладостной рыбы гадюку
90 Жуткую или же камень³⁵, вражду за приветливым жестом
Скрыв — то пусть Бог мне соделает то же.

И если к одним из

286–287 Складов печать приложил я [, наполнив зерном], а другие
Легкой надежды полны, — то пусть ночь и меня, и пустые
Грёзы мои уничтожит³⁶.

О нет, не желаю талант, что

95 Даден мне Богом³⁷ (хотя благодать у других изобильней,
Но серебро, т. е. логос естественный, поровну дан всем),
Праздным оставить в руках своих: нет, лучше славу стяжать мне
Даром своим [среди людей], чем [от Бога] позор и горькие кары.

²⁹ Мф. 18, 23–35.

³⁰ Лк. 16, 19–31.

³¹ Это зеркально отображенный оригенизм: у Оригена пресыщение тамошними благами вызывало наказание на этом свете, у св. Григория пресыщение чувственными — на том. Однако пресыщение как причина наказания остается общей тому и другому.

³² Лк. 18, 10–14.

³³ В оригинале: «фарисеи же да падут». «Падут» — в том же смысле, в каком говорят о падении придворного фаворита.

³⁴ Лк. 18, 10–14.

³⁵ Мф. 7, 9–10.

³⁶ Лк. 12, 16–21.

³⁷ Мф. 25, 15–30.

28. Буря во время Христова сна¹

Было, что в сон погружившись природный, в ладье² отдыхал наш
Учитель³.

Бурные ветра порывы наморщили воды морские.

В ужасе криком команда взывает [сквозь рёв штормовой непогоды]:

Гибнем, проснись, помоги нам, Спаситель! И Царь восстает и

⁵ Словом приказа смирят и ветры, и волны. Сим чудом
Люди на судне пришли к пониманию Божьей природы.

¹ Стихотворение написано гекзаметром.

² ὀκάδος — «грузовое судно».

³ В оригинале: «Христос».

29. Гимн к Богу¹

О, Запредельный всем! Как справедливо воспеть мне иначе?

Речью какой гимнословить Тебя? Ты ведь неизрекаем.

Ум на тебя взглянет как? Никакому уму Ты не дашься.

Невыразим Ты один. Породил всё, что слову доступно.

⁵ Непознаваем один Ты. Родил всех умóпостига́емо сущих.

Все воспевают Тебя — бессловесный равно и словесный.

Славит всяк сущий Тебя, все — разумный равно с неразумным.

Общее всех Ты желанье²; к Тебе все муки рожденья³;

Все Тебе молятся; все, договор⁴ понимая, безмолвным

¹⁰ Гимном хваленье возносят. Тобой пребывает весь космос⁵.

Всё поспешает к Тебе, Ты есть цель всех существ⁶, Ты — Единый,

¹ Стихотворение написано гекзаметром.

² Перевод не совсем точен: имеется в виду не само желание, но его предмет.

³ Эта строка совершенно непонятна без знания платоновской философии: Первоначало как предмет желания всего сущего, т. е. как Благо, — основная тема платоновского *Государства*, имевшего к тому времени солидную традицию комментирования. К Платону же, а точнее даже к Сократу, восходит образ родовых мук (ᾠδίνες), которые предваряют познание божественных предметов. Совсем незадолго до св. Григория этот образ встречается у Плотина.

⁴ Σύμβεβα — также и условный знак, знамение. Если св. Григорий имел в виду именно это, то космос здесь уподобляется мудрецу, умеющему читать «знаки» — идеал весьма и весьма популярный в эллинистическую эпоху среди представителей буквально всех тогдашних духовных движений.

⁵ Здесь подразумевается опять же платоновская антитеза пребывания (т. е. вечного бытия) и становления (т. е. бытия временного). Св. Григорий говорит, что космос, насколько он пребывает и вечен в своих основаниях, таков благодаря тому, что он в Боге и Бог. Это чисто платонический ход мысли.

⁶ А это аристотелевское определение Первоначала: Бог как целевая причина сущего. Новым сравнительно с платоновским в этом определении является то, что Бог из области практической философии и проблематики воли (а Благо относится именно к этой сфере) перемещается в сферу философии

Всё и Ничто, не Единый, не Всё⁷; Всеименный, назвать как
Мне одного Безымянного? Кто из небесных умов проникал за
Над облаками покровы простёртые? Милостив будь к нам,
15 Всем Запредельный! О, разве иное позволено спеть⁸ мне?

теоретической (к которой и принадлежит понятие цели), а потому в конечном счете и оказывается Умом.

⁷ Апофатика, чрезвычайно близкая — и по духу, и по букве — богословию Плотина.

⁸ μέλλειν — петь и плясать в хороводе; св. Григорий понимает здесь себя как одного из вышеупомянутых «всех»: одного из бесчисленных существ, славящих Запредельного хороводом жизни. Религиозная практика и сложившийся на ее основе художественный образ — строго эллинские (см., например, предписания о священных хороводах в *Законах* Платона).

30. Гимн к Богу¹

Дай прославить, воспеть,
Самодержец, Господь,
Царь нетленный, Тебя!²

¹ Стихотворение написано двустопным анапестом, т. е. по схеме: - - ' - - ' (безударный—безударный—ударный безударный—безударный—ударный).

² «Одержимость холопским недугом», т. е. превышающий всякую меру восторг перед единовластием Первоначала — общее место для мистической поэтики как тогдашнего иудейства (мистика Меркавы), так и христианства, и язычества (в его риторической ипостаси). То же упоение величием единовластия звучит в титулатуре императоров, начиная с Диоклетиана. А чего стоит деификация римским (языческим в подавляющем большинстве) сенатом Константина — этого варвара, рушившего святыни олимпийцев: это не лесть (вернее, не только лесть), здесь самое настоящее преклонение перед неограниченной властью. В нашем тексте мы имеем отличный образчик данного феномена, стоит только вслушаться в эти имена: μονάρχην — единодержец, ἄνακτα — абсолютный властитель, δεσπότην — господин, и даже супруг.

Гимн Тобою и речь,
 Хоры ангелов и
 Бесконечная жизнь³.
 Светоч Солнца Тобой,
 Бег Селены Тобой,
 Красота звезд Тобой!
 Человек тем велик,
 Что разумный есть зверь⁴,
 Что мышление в удел
 Божества получил —
 Это тоже Тобой!
 Ибо Ты поселил⁵
 Всех [на месте своем],
 Всем свой чин указав,
 Провиденьем объяв.
 Слово рек — труд свершил:
 Логос Твой — Божий Сын,
 Одна сущность с Тобой⁶,
 Он, Родитель, Тебе
 Одночестен⁷. Привёл
 Всё в гармонию Сын,
 Чтобы царствовать Сам.
 Обнимающий всех
 Дух Святой — Божество —

³ αἰῶνες ἄπαντοι — выражение очень многозначно: αἰῶνες может значить века, вечность, жизнь, причем слово стоит во множественном числе; ἄπαντοι значит также непрерывность, непрекращаемость. Представление о непрерывном и бесконечном в оба конца времени занимало после Аристотеля почетное место чуть ли не во всех философских школах древности. У Аристотеля, однако, такое время предиктировалось космо-су; св. Григорий же, по всей видимости, предполагает приписать его божеству.

⁴ λογικὸν ζῷον — «разумное животное» — это аристотелевское определение.

⁵ ἔκτισας — производное от уже обсуждавшегося глагола κτίζω — основывать, населять колонию; в расширительном смысле в позднее время глагол значил «основывать вообще», «вообще создавать».

⁶ В оригинале стоит никейское ὁμοούσιος, т. е. единосущный.

⁷ ὁμότιμος; в старом русском переводе стоит «равночестность». Такой перевод вносит дурной количественный обертон. Но речь здесь не идет о равенстве количеств воздаваемых почестей (не о том, например, что Отец получает жертвы — пусть и словесные — ежедневно, а Сын только еженедельно), но об одном качестве этих почестей, обусловленных тождеством ранга существ, которым их воздают.

Провиденьем хранит
В мире все существа⁸.

30 Троица, говорю
 Я, живая, к Тебе:
 О едѣница, Ты
 Одновластна одна,
 Естество без премен,
35 Без начал, без имен⁹,
 В своей мудрости Ум¹⁰
 Непостижный [для нас],
 Власть небес без греха¹¹,
 Без начала¹², границ,
40 Свет чрезмерный для глаз,

⁸ Обнимающая мир Душа/Святой Дух, хранящая и промысляющая о нем, — это прямая выписка из философских трактатов древности. Такое учение встречается — в разных богословских и онтогносеологических контекстах — и у стоиков, и у платоников, и у неоплатоников; инвариант этого учения существовал и в перипатетической школе. На взаимосвязь своего учения о Св. Духе с учением философов указывает и сам св. Григорий (*Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе*), не решаясь, согласно обычаям своего времени, ясно объяснить, у кого именно он это учение заимствует. Но поскольку св. Григорий говорит буквально следующее: «Лучшие их богословы и более к нам приближающиеся имели представление о Духе, как мне это кажется, но не соглашались в наименовании, и называли Его Умом мира, Умом внешним, и подобно тому» (Указ. изд. Т. 2. С. 446), — постольку, исходя из терминологии, мы можем предположить, что он был знаком либо с трудами каких-то перипатетиков (Ум в системе Аристотеля, особенно в космологических ее разделах, совершенно неотличим от платоновской, а затем и Платиновой Души), либо с учением платонизирующего стоика Нумения от трех Умов.

⁹ Буквально: Природа непреклонная (неподвижная), анархичная // Природа невыразимая (непостижимая).

¹⁰ Определение Первоначала как Ума — основополагающее определение для всего каппадокийского богословия — восходит к Аристотелю. Инвариантов этого учения придерживались и стоики, и неоплатоники римской, Платиновой школы.

¹¹ ἀπταιστόν — неспотыкающаяся, т. е. не ошибающаяся, не терпящая поражений.

¹² Второй раз на протяжении этого стиха св. Григорий заводит речь о божественной анархии, или — как деликатно говорит старый русский перевод — «безначалии». Стоит обратить внимание, что эта анархия понимается мыслителем как то, что характеризует божество в отношении к Себе. Монархия же — «единоначалие» — тогда определяет божество в отношении к иному.

Прозревающий всё:
Взгляд сквозь землю и ад —
Да, нигде и ни в чем
Бездны нет для него¹³.

45 Отче, милостив будь,
И святыне позволь
Никогда не прервать
Мне служенье свое.
50 А грехи Ты отринь,
Совесть, Отче, очисти
От всех мыслей дурных.
Воздеянием рук
Незапятнанных чтоб,
Славословя¹⁴ Христа,
55 На коленях просил
Не отринуть раба,
Когда к царству придет.

60 Отче, милостив будь!
Милость и благодать¹⁵
Да найду у Тебя,
Ибо слава — Тебе,
Ибо радость¹⁶ — Тебе
В неизмерность веков.

¹³ Буквально: «От земли до ада он не знает бездны».

¹⁴ В оригинале: «благословляя».

¹⁵ ἔλεον καὶ χάριν — выражение очень многозначно: ἔλεον — значит также жалость и сострадание; χάριν — значит также красоту, изящество, радость, удовольствие, благодарность... одним словом — все то, что олицетворялось эллинскими Харитами, сестрами римских Граций и немецких Валькирий.

¹⁶ χάρις — на многозначности слова строится языковая игра. Св. Григорий говорит: да найду я у Тебя «харис», поскольку приношу Тебе «харис». Старый русский перевод толкует это так: да обрету я благодать (в смысле благоволения), поскольку заранее начал благодарить. Думаю, это неверно. Св. Григорий пишет: да обрету я (в Твоем обществе) радость (подразумеваемая полную радость), поскольку уже сейчас радуюсь о Тебе.

31. Иной гимн¹

Слава Отцу, равно Сыну — Царю всех [вещей сотворенных],
Духу, что всякой хвалы, славы достоин, всесвят.

Троица — Бог есть один, всё наполнивший, всё населивший:

Небо небесным вручил, землю — земным существам.

5 Море и реки, ручьи сделал домом животным Он водным
(Жизнеродителем² быть свойственно³ Духу [, что Свят]),

Чтоб всё создание Его восхвалило Создателя мудрость:

Жизни их и бытия Он ведь причина одна.

290–291 Более всех же природе разумной пристало бы славить

10 Бога — благого Отца, царства громаду — всегда.

Дай же мне духа, души, языка, пониманья: пусть чисто

Я воспрославлю Тебя, [мой занебесный] Отец.

¹ Стихотворение написано элегическим дистихом.

² ζωογονῶν.

³ ἐξ ἰδίου — речь идет даже не просто о чем-то свойственном, но о том, что является отличительной особенностью, индивидуальным и неповторимым. Думаю, нет нужды говорить, что Святой Дух — Жизнеродец или «жизнеподатель», как Его величает всем известная молитва — полностью здесь тождествен Душе Ипостаси Плотина.

15 Материю, оформив,
 В космический порядок
 И красоту ввести чтоб,
 И в благоустроенные
 Сегоднешнего века⁵;
 Тот свет, что просветил ум
 Людей Софией, Словом,
 20 Свой образ создал⁶ в дольном,
 Чтоб Свет увидел Свет и
 Стал [Божий] Свет всецелым⁷.
 Ты небо многоцветьем
 Украсил, Свет мой, светов —
 25 И просияло небо.
 Ты день и ночь устроил
 Блудущими законы
 Приятельства⁸ и братства:
 Друг другу уступают
 30 Они главенство кротко.
 Ночь прекратит страданье
 Многоболезной плоти;
 День пробудит к труду,
 К свершению деяний
 35 Тебе любезных, Боже.
 О, день освободитель,
 Мы, мрака избежавши,
 Спешим к тебе рассеять
 Тоску и ужас ночи⁹.
 40 [Господь,] бросаешь легкий

⁵ Этот пассаж тоже целиком мог быть помещен в какой-нибудь учебник платоновской философии или заимствован из него. Здесь еще чувствуется и Бог Демиург, и где-то во дне вчерашнем шевелящийся хаос, противопоставляемый сегоднешнему космосу.

⁶ θεῖς εἰκόνα.

⁷ Здесь св. Григорий возвышается до восходящего к истокам христианства понимания назначения творения и промысления Божьего как процессов теогонических. Обращает на себя внимание психологический холизм этого объяснения — мотив, чрезвычайно близкий юнговской и другим видам современной глубинной психологии.

⁸ Собственно: «дружбы». Дружба — как космологический принцип — восходит к Эмпедоклу и пифагорейцам.

⁹ Последняя фраза переведена мною достаточно вольно. Однако более или менее буквальный перевод: «...чтоб избегая мрака, мы поспешали бы к дню,

Ты сон мне на ресницы,
Язык чтоб гимнопевец
Забылся ненадолго.
Ведь ангельские хоры
45 Вывают антифонно,
Творца творенье славит,
Не ведая покоя.
Пусть судит по понятиям
[Святого] благочестья
50 С Тобою вместе ложе:
Раскроет ли ночь скверну,
В которой замарался
Я днем, смутят ли отдых
Ребячества ночные.
55 Но ум, пусть и без тела,
Тебе глаголет, Боже,
Тебе — Отцу и Сыну
И Всесвятому Духу —
Во веки честь и славу,
60 И власть. Аминь. Аминь¹⁰.

днем, а не ночью, мрак истребляя» (Указ. изд. Т. 2, С. 46), — едва ли более вразумителен.

¹⁰ В оригинале: «святому», а не «всесвятому»; «аминь» — один раз.

33. Благодарение¹

- 292–293 Царь и Творец всех, к Тебе моя радость, Тебе благодарность,
Славой Твоей небосвод и земля Твоей мудростью полны.
Сын Твой — Бог Логос — создал всё², и Дух Твой Святой подает всем
Жизнь³. Милосердна Ты к космосу, Троица [— Дева Богиня]⁴
⁵ Ты — кто по духу Сын Бога, по плоти же муж — нас помилуй!
Ты — на кресте претерпевший кончину, как смертный; в день третий
Аидонея врата сокрушивший, как Бог [не бессильный],
Смерти оковы расторгший, воскрес Ты и — смертного рода
Восстановивши природу — всему, что есть наше, дал жизнь, чтоб
¹⁰ Вечно Тебя воспевали Бессмертного [, смерти не зная].

¹ Стихотворение написано гекзаметром.

² Утверждение, восходящее к филоновско-оригеновскому богословию.

³ Здесь ясна новация каппадокийцев: из Подателя святости у Оригена (сам этот Податель есть не что иное, как персонификация божественного безумия пророков и литургического восторга ранней общины) Он становится Жизнеподателем, т. е. получает определение, чрезвычайно близкое к неоплатонической Душе—Жизни. Оба этих этапа становления понятия даны в нашем нынешнем *Символе Веры* через запятую.

⁴ В оригинале: *θεία Τριάς*, т. е. божественная Троица. Но женский род в этом выражении совершенно неслучаен, поскольку св. Григорий временами мыслит Троицу в женском образе. Так, например, в стихотворении *Похвала Девству* (строка 20) он называет Троицу «изначальной Девой», парадигмой, образцом подражания для всех остальных монашествующих девственниц (девственников). Вполне понятно, что так представляемая Троица — это, конечно, великая богиня, хотя самого данного слова св. Григорий здесь и не использует.

34. Иное благодарение¹

Царь и Творец всех, к Тебе моя радость, Тебе благодарность!
Суших умопостигаемо — Словом, а видимых — волей²,
Прежде не бывших³ Ты создал, явил из безвидного [вещи]⁴.
Трон гимнопевцами Твой окружен, непричастными скверне⁵:
5 Там — мириады их, здесь — их опять хилиады⁶ [поющих].
Воинства ангелов огненный хор — изначально нетленны
Перворожденные эти народы — и хор просветленный
Звезд⁷, и мужей божественных духи, существ справедливых
10 Души: все вместе собрались, Твой трон окружили и песню
С радостью, страхом ведут, непрестанно поют они чистый
Гимн свой и не умолкают.

¹ Стихотворение написано гекзаметром.

² Собственно: «приказом».

³ Не вполне ясно, что автор называет «прежде не бывшими»: только видимые вещи или также и умопостигаемые; судя по следующему обороту — только видимые.

⁴ В оригинале: «из безвидных».

⁵ Речь, вероятно, идет о некоей онтологической скверне (материи или грехе), которая придает другим существам низший — сравнительно с «незапятнанными» ангелами — иерархический статус.

⁶ Мириады и хилиады — десятки тысяч и тысячи; числа имеет здесь фигуральное значение.

⁷ λαμπρόμενων — это пассивная форма, что весьма важно. Св. Григорий говорит здесь о звездах не как о светящихся, светильниках неба, но как о существах просвещенных, причем, вероятнее всего, божественным светом.

К Тебе моя радость, Тебе же —

Благодаренье, Создатель и Царь всех; и этот гимн чистый
Хора небесного⁸. Да, я молю Тебя, Отче Нетленный,
Сердца колена сгибаю я, Отче [Благий и] Бессмертный,
15 Падает ум мой стремглав пред Тобою вовнутрь [к диафрагме],
Клонится долу⁹ глава при [глубокой священной] молитве¹⁰;
Я простираюсь, моля о защите, лью слезы [потоком],
Ибо отнюдь не достоин взирать я к небу обратно¹¹,
Но пожалей Ты меня, Сострадательный Отче, и милость,
20 О Исцелитель стенающих [тяжко]¹², яви мне. Из смерти
[Острых] когтей изыми меня дланью Своею; очисти
Все мои мысли¹³. И не отними облачение Святого
Духа¹⁴, но влей еще более силы и дерзости в грудь мне,
Чтобы Твою красоту пел всегда я устами и сердцем!
25 Будь же Родитель слуге Своему, дай мне жизнь без изъяна¹⁵,
294–295 Чистую смерть и надежду благу, и милость, и радость¹⁶;

⁸ ἐπ' οὐρανίου χοροῦ — не очень ясное место: не то этот гимн автор предназначал для исполнения ангельскими хорами, не то изначальное место пребывания этого гимна — среди ангельских хоров.

⁹ Букв.: «к земле».

¹⁰ Это древнейшее (из мне известных) описание молитвенной практики, весьма похожей на исихастскую.

¹¹ Здесь и «небо», и «взирание» — разумеется, не чувственные. Вслед за Оригеном, чье влияние в этом гимне весьма ощутимо, св. Григорий подразумевает, что изначальное место души есть небо, потому душа и взирает обратно на небо.

¹² κίνυρϕ — букв.: «визжать», также и «сетовать» (последнее на греческом приблизительно равносильно русскому «скулить», т. е. имеет пренебрежительный оттенок); св. Григорий, мне кажется, испытывает пока еще некоторый дефицит в тяжеловесных возвышенно-помпезных глаголах для акустического выражения страдания; последующие века с лихвой восполняют эту литературную нехватку.

¹³ «Очищение мыслей» увязывается св. Григорием с «изъятием из лап смерти», что, конечно же, не случайно. Человек здесь понимается как творящий рассудок; при этом очищение его мыслей носит, вероятно, не психологический, но онтологический характер, как и вышеупомянутая скверна (см. выше прим. 5).

¹⁴ Букв.: «не обнажи меня Твоего Духа»; Дух, таким образом, представляется некой одеждой праведника, чем-то наподобие магического мундира, надевающего силой и властью человека, точнее — не просто человека, но святого, к которым и причисляет себя поэт.

¹⁵ Букв.: «чистую».

¹⁶ Вар.: «благодать».

Все согрешенья ослабь и оставь, что от юности были,
Как самодержец благой; ведь Тебе каждый день благодарность
[Петь надлежит]: каждый день и эон¹⁷, во все дни и зоны.

¹⁷ Эон обычно переводят как «век». У св. Григория это, скорее всего, просто библейское словцо. В самой Библии оно обозначает «эпоху», т. е. некий временно-смысловой континуум. В позднейшем богословии термин получает весьма интересную интерпретацию: сферы — средней между временем и вечностью.

35. Епиклесис¹ перед чтением Писания²

Отче Христов Всё-провидящий-и-промышляющий³, внимли
Нашим молитвам, слугу Ты божественным пеньем порадуи!

Этот божественный след⁴ гонит нас ко стезе богознанья,

И познаю я, что Бог есть единственный среди живущих,

⁵ Кто Сам Себя породил; и Христа познаю Самодержцем,

Смертных защитником, бед отвратителем. В оное время

Род пожалел наш словесный, страдающий тяжко, склонился

Он к увещанью Отца, изменил свой естественный облик⁵.

Смертным бессмертный стал Бог, растворил Своей кровью оковы

¹⁰ Всех исстрадавшихся в Тартаре.

К книге священной и чистой

¹ Освящающий молитвенный призыв.

² Стихотворение написано гекзаметром.

³ Павеліокоѣ.

⁴ Т. е. пение, под которым, вероятнее всего, следует понимать псалмопение.

⁵ μορφήν.

Сам ты теперь подойди, вдохновенным мифом от Бога
Жажду души утоли, здесь ты встретишь служителей Правды⁶,
[Умную] жизнь возвещающих силой⁷ небесного гласа.

⁶ В оригинале: «Истины». Имеется в виду, конечно же, Христос.

⁷ Т. е. под влиянием.

36. Напутствие¹

[т. е. моление о хорошей дороге]

Царь мой Христос, Ты, в Ком всякое благо для смертных, Который
Им есть прямая дорога во всем и повсюду; огнем и
Тучей водивший войска, друзьям своим путь через море,
Чрез рассеченное море открыл, фараона покрыв им.

- ⁵ Хлеб Кто с небес подавал им чудесный, из скального камня
Реку извел им — великое чудо — в пустыне. Врагов их
Гневную мощь усмирил: Моисей когда, руки раскинув,
Крест — мой оплот — изваял из себя пророческим жестом.
Солнце, Луну задержал. И течение реки пред спешащим
- ¹⁰ Остановил Ты Израилем, путь проложивши нетрудный
В землю, которую Сам обещал и отдал Своим людям.
В дни же последние смертным дал к небу дорогу,

¹ Стихотворение написано гекзаметром.

- Новую к старой добавил² тропу, когда с Богом смешал³ Ты
 Смертного; в наши края Ты пришел, после снова поднялся
 В небо, чтоб лик лучезарней, чем прежде, явить ожидавшим.
 Сам и ступал по морям, и стопами высокие волны
 Ты усмирал, что поднялись тяжелых ветров принуждением.
 Ныне, Блаженный, зовущему спутником будь мне на море⁴;
 Путь мой да будет хорош, дай мне ангела — бед отвратителя,
 20 Скорого в помощи, путеводящего, годного к делу,
 Чтобы он денно и ночью всё зло отводил бы подальше,
 Чтобы усталость дороги счастливым концом увенчалась,
 Чтобы, здоровым отправившись в путь, я здоровым вернулся
 В дом, где родные, друзья и собратья по образу жизни;
 25 Чтоб мог свободный, спокойный⁵, без примеси зла и порока
 Жизнь проводить, [непрестанно] молиться ночами и днями.
 Свет моей жизни, к Тебе чтоб взлетал всегда ум окрыленный⁶ —
 Вплоть до того, как отправлюсь в последний я путь неизбежный⁷,
 Благодетельных конца ни стяжаю, труды завершивши.
 30 Царь мой Христос, для Тебя я живу, говорю, и покоюсь;
 Ради Тебя оставляют след стопы; в Твоей я деснице⁸.
 Ныне же дай моему путешествию кончиться благом!

² ἐπέμιξας — букв.: «примешал».

³ κραθεῖς — выше мы уже писали о смешении как основном термине св. Григория для обозначения способа соединения Бога и человека.

⁴ συνέμπωρος — обозначает как плывущего на одном корабле, так и спутника вообще. Учитывая морской опыт св. Григория, думаю, здесь следует переводить не вообще, а конкретно.

⁵ ἀτρεμές — букв.: «не дрожащий» (от страха, вообще какого-либо возбуждения). Житейский идеал св. Григория, очевидно, совпадает с идеалами философов эллинистического периода: начиная с Зенона и Эпикура, заканчивая современными поэту неоплатониками. Дело, разумеется, не только в словах; дело в том, что получив соответственное воспитание, св. Григорий остается по самому внутреннему укладу античным человеком, имеющим соответствующие идеалы и ценности. Крупный земельный магнат, рабовладелец, потомственный епископ, избранник императора, св. Григорий в некоторых чертах чрезвычайно напоминает Сенеку и других философствовавших аристократов.

⁶ Πτερόεχτα — возможно также перевести как «оперенный». Так или иначе, образ восходит к платоновскому *Федру* (где, правда, речь шла о душе, но о душе — в том же смысле, в каком св. Григорий говорит об уме: т. е. как о средоточии личности).

⁷ В оригинале: «общий всем».

⁸ буквально: «ибо я под Твоею рукой».

37. Иная молитва о хорошей дороге¹

Царь [мой] Христос, без Тебя и стопа не поднимется, ибо
Всякое благо содержишь в Себе для своих человеков.
Ты — путь повсюду прямой; на Тебя полагаясь, и этой
Шествую ныне стезей, сохрани же меня невредимым!
Даруй мне все, к чему тянется [вещее] сердце, и в дом мой
Бедный верни меня, Царь, чтобы денно и ночью свободным
Мог бы задобрить, умлостивить, примириться² с Тобой я.

¹ Стихотворение написано гекзаметром.

² У св. Григория здесь одно слово: ἰλασμοίην; я даю все три его основных значения. Чтобы понять это сочетание свободы и задабривания, необходимо воссоздать в памяти ситуацию Поздней Античности, где император считается гарантом свобод граждан. Только в таком контексте это диловатое сочетание имеет хотя и болезненный, но вполне определенный смысл.

38. Иная молитва о том же¹

Облаком ведший и пламенем войско; в море нашедший
Путь для гонимых людей, волны для них укрепив;
Хлеб ниспославший с небес не имевшим на это надежды,
Из одинокой скалы вспенил [прекрасный] родник.
5 Ныне служителю будь Ты зовущему спутником в море,
Свет человека, Христос, всякому делу успех².

¹ Стихотворение написано элегическим дистихом.

² Букв.: «Податель благоприятного во всем».

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Рассматривать христианских мыслителей первых веков, игнорируя тысячелетний опыт эллинского богословия, довольно-таки непродуктивно. По сей день, однако, никто не свел эллинское богословие в единую систему, так что воззрения древних христиан обычно рассматривают, соотнося с богословскими концепциями одной-двух (хорошо, если нескольких) философских школ; при этом сами богословские доктрины античности мыслятся не аспектами единой интеллектуальной картины, но едва ли не взаимоисключающими мнениями, что, конечно же, в высшей степени неудовлетворительно.

В данной работе мы делаем попытку очертить самое поле античного богословствования и определить место раннего христианского богословия в этом пространстве. Статья состоит из двух частей: первая посвящена проблематике античного богословия в целом; вторая говорит специально о нашем авторе. Вся работа (и первая ее часть в особенности) будет интересна, по преимуществу, узкому кругу специалистов в данной области.

1. Парменид глазами христианина

Самое время спросить, в каком отношении прославленная эллинская философия находилась к религии эллинов. Сразу же отбросим всю вольтерьянствовавшую софистику V–IV вв., как бы она ни была потом популярна у недалеких эпикурейцев, вроде Лукиана, или столь же «просвещенных» отцов церкви христианской. Нам она просто не интересна. Приходится оставить в стороне также орфиков, досократиков и пифагорейцев: главным образом потому, что ввиду скудости оставшихся материалов, реконструкция их теологических воззрений представляет собой дело равно хлопотное и малопродуктивное. Единственный автор, в чьих сочинениях дошло до наших дней древнее богословие, — это Платон. Однако же, поскольку общеизвестным является тот факт, что данный мыслитель не излагал собственного учения в своих сочинениях, — мы имеем

все основания полагать, что не понимаем статуса теологических пассажей, которые находим в его диалогах. И, тем не менее, нам не остается ничего лучшего, нежели попытаться реконструировать круг религиозных идей эллинской философии, а до известной степени — и эллинского жречества, исходя именно из его текстов. Однако этим занималась также и позднейшая неоплатоническая школа — в глубокой уверенности, что она не только воспроизводит учение самого Платона, но и, комментируя его боговдохновенный текст, познает само Первоначало. Роскоши такого сознания мы, конечно, позволить себе не можем. И все же другого пути к пониманию собственно эллинского богословия не существует; вслед за Л. Ю. Лукомским и Р. В. Светловым я глубоко убежден, что интерпретации неоплатоников неизмеримо аутентичнее, нежели изыскания современных ученых; а потому нашими наставниками в понимании платоновской теологии будут, прежде всего, Прокл и Дамаский, хотя я полагаю, что их собственное цивилизованное язычество, малоазийское происхождение и имперская затхлость эпохи — весьма мешали пониманию мысли древнего монотеиста, жившего в месте и времени разнуздавшейся до самоубийственных форм демократии. Итак, мы сначала изложим воззрения Платона в виде очерка, стремясь к максимально катехизической форме изложения, а затем постараемся связать их с религиозноведческим материалом, что, возможно, поможет нам избежать чистого априоризма в данной сфере.

1. Учение о неотмыслимых свойствах божественного¹

Это наиболее простой момент учения, позднее полностью заимствованный христианами, мусульманами и иудеями у платоников.

(1) *Существование*. Итак, божество — не сам Бог, высший бытия и небытия, но, скажем аккуратнее, божественное, божественный чин, боги, или сущий Бог — прежде всего, существует; иными словами, Он (они) есть (суть) Сущий (сущие)². Если говорить здесь именно «боги» и, соответственно, менять число в божественных атрибутах, суждение нисколько не изменит смысла. Над утверждениями о том, что не может быть двух сущих, двух промыслителей и т. д., платоники посмеялись бы, ибо их суть не только два, но, вообще говоря, много, потому что Первоначало сущего выше существования, промышления и т. д.; то же Начало, которое есть Сущий, не только не исключает, но предполагает имманентное Ему множество существ, обладающих такими же, как Он, атрибутами, т. е. этот Единый сущий таков, что каждая его часть есть Он Сам.

¹ Излагаю по «Платоновской теологии» Прокла.

² Платон. *Законы*, 893b1–899d3.

(2) *Промысел* и (3) *Справедливость*³ так же неотмыслимы от божественного, как и существование. Промысел Сущего (сущих) распространяется на все существующее, так что даже заблудившаяся и злая воля является объектом его (их) знания и попечения. Справедливость Сущего Бога (богов) состоит в следовании закону; однако, что бы это мог быть за закон, которому бы следовал сущий Бог? Тот закон, которому сущий Бог (боги) подчинил(и) изначально свою волю (так что, разумеется, никогда не было времени, когда бы они руководствовались чем-то иным), состоит в том, чтобы вести тех, над кем они властвуют и о ком промышляют, исключительно к лучшему для них, т. е. ставит во главу угла счастье низшего⁴. Т. е. боги суть *devata*, как говорят индуисты, — раздатели и распределители благ: служители в том смысле, в котором заповедовал понимать служение Иисус, омывая ученикам ноги. Понятно, что этот закон у Платона эквивалентен ведическому *rta* и зороастрийскому *rita* (слова, по-видимому, однокоренные со славянским *рота*, т. е. клятва). Совершенно ясно, что у не знавших философии народов подзаконность Бога не может мыслиться иначе, нежели унижение; а потому власть у этих народов никогда не поднималась выше тиранической, и всякий варварский бог был локальным тираном, притязавшим на всемогущество. Это ясно так же, как и то, что экзистенциальный опыт народов, имевших породить в эпоху так называемого осевого времени философию, был настолько иным, что позволял мыслить сущего Бога (богов) столь же божественными, сколь и укорененными в той осуществляющей себя тотально разумности, которую мы в данном случае называем законом.

(4) *Благость*. Вполне понятно, что Сущий Бог (боги), будучи первым(и) сущим(и), суть также первое(ые) сущее(ие) благо(а), так что их следует мыслить не раздателями чего-то себе внешнего, но — делающими низших причастниками собственной природы. Таким образом, боги благи и в себе, и для низшего⁵. Этот Бог или боги, или, можно сказать, божественное бытие — (5) *неизменны*⁶ в силу *совершенства* и *самодостаточности* — по причине не-отсутствия в этой сфере какого-либо блага. Что, в свою очередь, предполагает божественную *простоту*⁷, ясность и незамутненность, бесстрастность. Правильнее даже будет сказать, что божественное бытие и есть сама неизменность, самодостаточность и простота. Наконец, как Сущее не является ни для чего причиной небытия, а благо — причиной зла, так же божество не является и причиной

³ Платон. *Законы*, 899d4–905d1; 905d1–907b9.

⁴ Платон. *Государство*, 342e6–11.

⁵ *Государство*, 380d1–383a6.

⁶ *Государство*, 381c8–9.

⁷ *Государство*, 380d5.

какого-либо заблуждения, обмана, неведения. Бог есть (6) *истина*. Ясно, что божественная истина находится превыше всякого мнения и дискурсивного знания; она есть исходящий от блага свет, приводящий ум в соприкосновение с умопостигаемым⁸ для всех мыслящих живых существ. Поскольку же в божественном бытии мыслящий един с мыслимым, то он един в свете и истине, являющейся неотмыслимой формой божественного бытия.

Ясно, что будучи сущим благом, сущий Бог (боги), одновременно (7) *совершенен(-нны), довлеет(ют) себе и возжеленен(-нны)* для всех остальных существ и друг для друга⁹. Именно совершенство и самодовление, а отнюдь не возжеленность блага для других, приводит благо к дарованию множества благ иным существам. Именно самодовление есть основание породительного движения в сфере богов. Вполне понятно, что поскольку божественное бытие мыслится тем же, что и божественное мышление, а мы только что говорили о самодовлении, то самодовлеющее знание богов неразрывно связано с божественной *мудростью* (8), т. е. рождением истины и ума¹⁰. Наконец, говоря о для-себя-бытии такого единомногого Бога, нельзя не упомянуть и о божественной *красоте*¹¹ (9), являющейся *modus vivendi* данной сферы; Прокл очень хорошо пишет об этом: «Она словно бы хорег божественной радости, близости и дружбы, ибо именно при ее посредстве боги соединяются между собой, радуются друг другу и восхищаются друг другом, находят удовольствие в создании неких собственных общностей и образований и не покидают того чина, которому они принадлежат среди собственных устроений»¹².

Далее Прокл перечисляет еще 7 атрибутов божественного, которые, на наш взгляд, редуцируются к вышеперечисленным, а именно:

⁸ *Государство*, 508e1–3.

⁹ *Филеб*, 20d1–11.

¹⁰ *Государство*, 490b5–6.

¹¹ См.: *Федр* и *Пир* (не имеет смысла указывать места).

¹² Прокл. *Платоновская теология*, I, 24–25. Обобщая сказанное, Прокл говорит следующие возвышенные слова: «Короче говоря, имеются три свойства, наполняющих божественное, которое имеют все божественные роды: благость, мудрость и красота. Есть также три свойства, присущие тому, что полно названными, и занимающие второе после них положение; они соответствуют всем божественным устроениям — и это вера, истина и любовь. Благодаря им все спасается и соприкасается с первыми действующими причинами: одно в любовном безумии, другое — в божественной философии, а третье в теургической силе, которая лучше всякой человеческой рассудительности и науки включает в себя не только блага мантики, но и очистительные силы посвящения в таинства и вообще все действия, совершаемые в состоянии божественной одержимости».

божественность, бессмертие, умопостигаемость, однородность, неразложимость, постоянство, нерожденность. Всякий желающий разобраться в данном вопросе досконально может обратиться к тексту сам. Особенно поучительны рассуждения о нерожденности как неотмыслимой форме божественности (притом, что философу нужно совместить всё это с божественностью не только Логоса и Духа, но сотен богов и богинь, а также их потомства). Для неоплатоников тут не было никаких проблем: логическая последовательность и иерархичность, наблюдаемая в сфере божественного, никоим образом не означает физического становления, «было, когда не было», «творения из не-сущих» и прочих арианско-иудейских сомнений. Помимо упомянутых весьма достопримечательных рассуждений, остальное здесь сводится у Прокла к вышеизложенному и упоминается с целью обозрения **всех** мест Писания (т. е. Платона), относящихся к данному вопросу. Совершенно ясно, что божественные свойства относятся ко всему божественному, и что теперь нужно сказать, Кто или Что есть это божественное. Если учение о божественном бытии разбросано по многим диалогам Платона, то — по единодушному суждению древних — учение о Боге изложено им в *Пармениде*. Потому, если мы желаем продолжить разговор о богословии эллинов дальше, то должны говорить именно об этом произведении.

Итак, насыщенный шуткой и интеллектуальной игрой диалог представляет собой одно из самых загадочных творений в истории мировой письменности. По прошествии двух с половиной тысяч лет после его написания не остается никаких сомнений в том, что текст этот пророческий в том смысле, что богословская и философская мысль всей последующей античной науки (а если вдуматься, то, пожалуй, и позднейшего европейского человечества) — мысль, прошедшая, вообще говоря, весьма сложный и своеобразный путь, — развивалась в формах и определениях, развернутых Платоном в данном диалоге. Доказывать это здесь невозможно, да и не нужно. Нас интересует в данном случае отнюдь не вся картина, но один из ее фрагментов. Поскольку христианское богословие IV в. (эпохи, в которую полностью сложилось тринитарное богословие христианства) есть, с нашей точки зрения, продолжение эллинского богословствования, то нам необходимо связать христианские новации (там, где это были именно новации, а не стойко-перипатетические зады, неактуальные уже для языческих современников тогдашних горластых епископов) — с традиционным эллинским учением о Боге. Это значит — еще раз истолковать *Парменид*. Какой бы дерзостью это ни показалось одним, и какой бессмыслицей — другим, мы должны это сделать во имя достижения интеллектуально-религиозной целостности. Ибо главной нашей задачей является показать, что тот свет, который виделся на Востоке, был отраженным в его непроглядной тьме светом Запада. Именно

такое прояснение единородности сущности христианства и эллинской философии открывает для нас возможность христианского прочтения *Парменида*; и именно потому мы получаем право на самостоятельное толкование, что не признаем за последними диадочами понимания того нового, что принесло новое Откровение.

Итак, *Парменид* излагает учения о «Кто» или «Что» Бога, как Его понимали эллины. В первую очередь, изложим формальную структуру текста, не забывая о нашей главной задаче.

Текст распадается на описание четырех ситуаций: 1. Если Единое едино (выводы для Единого и иного); 2. Если Единое не едино (выводы для Единого и иного); 3. Если Единое существует (выводы для Единого и иного); 4. Если Единое не существует (выводы для Единого и иного). Кроме того, в тексте существует набросок пятой ситуации (так называемая третья гипотеза): Если единое существует и не-существует (с выводами для Единого). Прежде чем разбираться с тем, что бы это могло значить, скажем, что мы чувствуем, как зияет, как недостает: 1. выводов для иного в пятой ситуации; 2. отдельного анализа ситуации, задающейся формулой: Если Единое едино и не едино (с выводами для Единого и иного). Мы предполагаем, что именно на долю христианского богословия выпала *volens nolens* разработка этих положений; и что, обратившись к святоотеческому преданию, мы сможем обрести путеводные нити для таких исследований.

В первую очередь, скажем о той «родовой» ошибке, которую совершали поздние античные комментаторы (разумеется, те из них, которые воспринимали *Парменид* как богословский коан, а не как упражнение в диалектике). Видя, что Единое, которое едино, описывается совсем иначе, нежели то Единое, которое существует, и еще иначе чем то, которое не существует и т.д., — эти авторы предположили, что в каждом случае речь идет о каком-то особом Едином и, соответственно, особом ином. Таким именно образом получали они онтологическую иерархию как иерархию единых. Но текст Платона совершенно исключает такую возможность; везде на протяжении диалога речь идет об одном и том же Едином и об одном и том же ином. Невозможность для древних мыслителей богословски истолковать те или иные положения платоновского диалога не должна явиться поводом для отказа от данного базового положения: весь диалог написан об одном и том же Едином и об одном и том же Ином.

Такое «множенье» Единого есть основная ошибка античной экзегезы, на фоне которой все остальные расхождения, сводящиеся к истолкованию того или иного из девяти единых и иных, получаемых сразу же по числу гипотез, — вторичны и маловажны. Но проследим обретающиеся здесь трудности до конца. Выстроив иерархию единых, платоники почти сразу разошлись в вопросе о том, что представляют собой эти единые.

Плотин, например, говорил о трех первых единых как божественных ипостасях, у Прокла эти единые — уже божественные устройства, чины, своего рода бытийные сферы; если богословие ипостасей Плотина допускает персоналистическое прочтение, то богословие чинов Прокла — никоим образом. Кроме того, некоторые мыслители считали не-единое единое и несуществующее единое — не имеющими онтологического статуса; из этого следовало, что описывающие их гипотезы призваны быть демонстрацией того абсурда, до которого доходит допустившее подобную гипотезу мышление. Другие же (например, Дамаский) считали, что онтологическим коррелятом не-сущего единого, скажем, является феноменальный мир и т. п. Таким образом, первые представляли *Парменид* неким кентавром, состоящим из двух разнородных частей, что маловероятно, вторые — опускались до самых примитивных форм пантеизма. Наш тезис гласит, что все четыре полностью проанализированных ситуации в *Пармениде*, равно и одна лишь начатая, сказываются об одном и том же Едином Боге и, разумеется, все называют те или иные божественные реалии. Те, кто пытается читать те или иные гипотезы *Парменида* как описывающие космос, с необходимостью игнорируют тот факт, что Платон считал космос сотворенным, и потому едва ли о нем шла речь в диалоге о божестве.

Более того, нет никакой нужды понимать Иное как что-то тварное: на это у Платона нет даже и намека. Иное — это не-единое: таково его единственное определение. Но поскольку Единое в зависимости от полагания являет себя по-разному, то разным оказывается и не-единое (никогда, однако же, не оказываясь чем-то сотворенным). Понятно, что для мыслителей, втащивших в платонизм аристотелевскую вечность мира, это значения не имело; для нас же, как и для всех тех древних платоников, кто не разделял представления о вечности мира, имеет.

Следует упомянуть и вот еще о чем: Платон анализирует все четыре богословские ситуации посредством лишь слегка варьирующегося набора категорий; поздние же платоники, будучи все выходцами из Малой Азии, где мышление, ничтоже сумняся, измышляло всевозможных ангелов тысячами, превращая в эту породу живых существ не только всякий божественный атрибут или действие, но даже и те декорации, в которых божество представлялось тем или иным пророком¹³ — итак, все эти ближневосточные диადохы Платона в последние века существования школы сделали совершенно то же самое с категориальным аппаратом

¹³ Хорошим примером здесь может послужить Престол Господень (*Иез.* 1, 4–28) в литературе Меркавы: мало того, что он стал разумным и одушевленным, но едва не затмил самого — ставшего чересчур уж трансцендентным — Бога.

Парменида, превратив его в сонмы богов. Истинным здесь было стремление представить весь диалог онтологическим, однако способ осуществления этого достойного всякой похвалы намерения представляется совершенно неприемлемым, как и фантазии авторов *Еврейской Книги Еноха* и подобных произведений.

Я полагаю, что в богословском контексте категории *Парменида* должны быть поняты как описания тех действий и их результатов, которые бывают свойственны познающему, когда он познает предмет в каждой из богословских ситуаций. Предикиция *Парменида*, если его прочитывать богословски, имеет методологический статус прежде всего. Диалог повествует о методе восхождения, однако метод в таких вещах неотделим от самого сущего, и потому он в равной мере повествует и о сущем (взятом, однако, в контексте богопознания). Ибо любое богословствование, если брать его как имеющийся факт, может иметь место исключительно в силу родственности души, слова и Бога, и потому каждое из богословских суждений с необходимостью сказывается и о первом, и о втором, и о третьем.

Итак, возьмем, например, суждение: «Если Единое едино, то оно не есть целое». Логика понимали его в смысле некоего отрицательного силлогизма, онтологи — как указание на то, что целое происходит от Единого и представляет собой определенный божественный чин. Я бы понимал его в том смысле, что желающий постигать то Единое, которое едино, должен перестать сосредотачивать внимание на целостности; а поскольку речь здесь идет о состояниях, когда сам человек уже полностью собран в мышлении и есть то, на чем он сосредоточен, — то это значит, что познающий и сам должен перестать быть целым, предельно «упростившись». Целью данной работы не может быть раскрытие каждого из суждений *Парменида*, но лишь демонстрация действенности эстетического принципа.

Мы можем, вероятно, объективировать некоторые ментальные действия, описывающиеся диалогом: тогда мы будем видеть перед собой богов или другие божественные предметы¹⁴, как об этом свидетельствует опыт школы. Те, кто желает блаженства, а не освобождения, как правило здесь и останавливаются; таковы были в древности Ямвлих и те, кто ему последовал. Но великий Плотин и те, кто шел его путем — и из язычников, и из христиан, — проходили эту сферу насквозь, достигая Той Стороны.

Здесь самое время хотя бы кратко сказать о той бездне, которая пролегает между так называемым платонизмом римским и пергамско-афинским.

¹⁴ Отличная сводная таблица таких объективаций дана в книге А. Ф. Лосева «История античной эстетики» (М., 1988. Т. 7, кн. 2. С. 376–377).

Плотин учил об экстазе как единственном адекватном способе постижения Первоначала, Прокл (беру его как наиболее характерного представителя пергамско-афинского платонизма) считал таковым мышление, опирающееся на богооткровенный текст. В терминах Прокла Платинов экстаз это всего лишь «собачья интуиция» — непосредственное познание единичного — вид знания, свойственный женщинам, простецам и т. п. В терминах Плотина Проклово богословствование, если оно не сопряжено с теургией, может в лучшем случае привести к понятийному познанию Ума, т. е. не поднимет познающего над частной душой, в актах же понимания — над Душой Всего. Если же оно сопряжено с теургией, то — не выше Природы (т. е. сферы низшей Души). Но уже Ямвлих — источник всего теургического напыживания поздней платонической традиции — понимал теургию ни больше ни меньше, как деятельность, осуществляемую в сфере Ума, и в этом ему следовали позднейшие. Точно так же и Душа Всего для Плотина — бесплотна и надвременна, для Ямвлиха же (пневматомаха, македонианца от язычества) — неразрывно связана со временем. Для любого человека, понимающего, о чем здесь идет речь, вполне ясно, что Плотин и поздние платоники понимали Первоначало и все связанное с ним очень по-разному; что и без того не вполне ясное различие твари и Творца у Плотина — у позднейших философов замутняется полностью, **делая поздний, афинский неоплатонизм пантеизмом и, следовательно, стоицизмом, бесконечно более изощренным, нежели древний.** Это очень важно понять: поздний неоплатонизм, обоготворив Платона, отступил от Платона, и причем весьма далеко. В самом деле: чем единое, познающееся чистым мышлением исключительно в связи с порождающей многое деятельностью, отличается от умного огня стоиков? Разве что отсутствием натурализма. Но основная схематика у поздних платоников всецело стоическая — все сущее суть единые, т. е. модификации единого, находящиеся(-гося) в состоянии неподвижной подвижности. Эти тенденции встречаются и у Плотина, но учение о Запредельном и «бегство единого к Единому» было надежным якорем, удерживавшим его от сползания в пантеизм. Тех, кто отрицал первое или не делал целью своих практик второго, сбрасывало в пантеизм неминуемо, ибо ничего похожего на христианский креационизм античность не знала: беда здесь, разумеется, не в ошибке теоретической, но в ошибке духовных практик. Ибо очевидно, что в основе богопознания, как его понимал Плотин, лежит практика остановки мышления, в то время как богопознание в понимании поздней школы — вещь настолько тесно связанная с теургией и экзегетикой, что почти невозможно понять, что делали бы наши философы без статуй и текстов. В этой опоре на текст и священнодействие поздние неоплатоники неотличимы от иудеев и христиан: надмевающиеся причастностью к некоей древней истине варвары. При этом варвары,

приготовленное из десятков мифологических богов различных традиций Проклом со товарищи, убеждает меня в том, что и он сам, и люди его круга были совершенно безвкусны в божественном.

Однако, довольно. Обратимся к самому диалогу.

2. Четыре богословские ситуации

В каждой из ситуаций нам, в первую очередь, нужно уяснить смыслообраз; сначала мы должны схватить целое, и потом двигаться к частям. То же самое касается и всего построения. Итак, Платон предполагает рассмотреть четыре богословские ситуации, задающиеся формулами: 1. Если Единое едино, 2. если не едино, 3. если существует, 4. если не существует — и сделать выводы для Единого и для иного. Кое-что, добавим мы, можно из этого вывести и для нас.

Я считаю, что все четыре ситуации описывают перспективы познания Первоначала, поскольку совершенно невозможно допустить ни того, что речь идет о разных единых, ни того, что все предикаты сказываются буквально, хотя и сказываются они об одном и том же Едином. О способе сказывания предикатов о божественном мы еще скажем ниже.

Теперь, поскольку анализ всех четырех ситуаций производится Платоном посредством приблизительно одного и того же набора предикатов, так что эти предикаты есть, можно сказать, единственно неподвижное в диалоге, — то правильно будет рассмотреть: что они собой представляют. Костяк составляют предикаты, отрицаемые в первой гипотезе и утверждаемые во второй. Если принять, что их одиннадцать (см. ниже), то из них только один предикат: равенство/неравенство во времени — не предполагает пространственной коннотации; два — лишь предполагают возможность непространственного толкования: тождество/инаковость, единство/множество (они, разумеется, могут быть поняты не только геометрически, но и арифметически, и логически, однако — учитывая наглядный характер греческой арифметики — вероятность наглядного прочтения терминов очень велика); все остальные восемь предикатов строго пространственны. Множество раз говорилось о наглядности, зримости греческого мышления, о том, что сама концепция богословского знания не только у эллинов, но и в Ведах, — прежде всего концепция видения, что платоновские идеи это «видеи» и т. д. и т. п. Что это значит для нас? Это значит, что Парменид, как его описывает Платон, не забывший, разумеется, собственного тезиса о тождестве бытия и мышления, анализирует в первую очередь возможности видения, что бы под этим «видением» ни понимать — чувственную ли зримость, дискурсивное мышление или мистическое озарение. Итак, там, где Платон говорит «есть» — это значит: «видится» в том или ином смысле. Соответственно,

гипотезы «если единое есть/не есть» должны быть поняты в смысле «если единое видимо/ не видимо» — что бы, повторюсь, мы под этим «видимо» ни понимали.

Что, тогда, означают гипотезы: «если единое едино/не-едино»? Они могут означать исключительно незрительный/немыслительный способ данности — как, например, понимание, что на вас кто-то смотрит. Именно способ данности Единого различает тезы «единое есть» и «единое едино».

Но если видение предполагает много видов невидения, то интуитивная данность, будучи проста, предполагает лишь простое отсутствие. Поэтому, теза «единое не-едино» называет одну строго определенную вещь, в то время как суждение «единое не есть» — не поддающееся исчислению множество феноменов.

Теперь, что такое сами эти единое и иное? В связи со спецификой зрительного познания, мы предлагаем понимать единое как предмет видения, а иное всегда как окрест предмета лежащее, фон: это наипростейшее толкование как гипотез, так и предикатов. Однако имея в виду, что речь идет о богословском тексте, сам этот «фон» не может обозначать ничего другого, нежели взирающего на единое (не важно, будет ли это в теологической перспективе названо Умом, в гносеологической перспективе — душой, или в космологической перспективе — материей): иное *Парменида* является родом для всего не-единого, для всех тех, кто/что не есть Бог.

Ситуация Первая. Восхождение или теозис

Итак, ситуация первая, задающаяся формулой «если Единое едино»¹⁵, — решается Платоном в том смысле, что в этом случае ни Единое, ни иное (выводы для того и другого одни и те же): 1) не являются целым и не имеют частей; 2) не имеют начала, середины и конца; 3) беспредельны; 4) не имеют фигуры; 5) не находятся ни в другом, ни в себе; 6) не покоятся и не движутся; 7) не тождественны и не инаковы себе и другому; 8) не подобны и не неподобны себе и другому; 9) не равны и не неравны (себе и другому в пространственном смысле); 10) не равны и не неравны себе и другому во временном смысле; 11) не едины и не многи.

Неоплатоники однозначно понимали эту гипотезу как сказывающуюся о Сверхсущем Первоначале. То, что их разделяло, сводилось к различию в понимании предикатов и значении отрицания. О предикатах мы уже выше сказали. Теперь скажем об отрицании. В первую очередь, в связи с платонизмом нужно раз и навсегда избавиться от взрощенного

¹⁵ Первая и пятая «гипотезы» — *Парменид*, 137c4– 142a8 и 159b2–160b4.

на русской почве А. Ф. Лосевым и другими идеологически одурманенными учеными, выдававшими концепции из *Истории Философии* великого Гегеля за соборное учение Православной Церкви (в результате чего страдало и православие, и гегельянство), — итак, следует полностью избавиться от представления о некоем познании Первоначала в понятиях, о так называемом интеллектуализме неоплатоников. Такого не было в истории платонизма вообще никогда. В связи с Плотинем об этом отлично говорит Л. Ю. Лукомский: «Любое знание неполноценно, оно стоит только на девятом месте от самого предмета, который в искаженном виде предстает в нем (ибо оно принадлежит мыслящему уму, уму-как-уму, впереди которого идут ум-как-жизнь, ум-как-сущее, жизнь-как-ум, жизнь-как-жизнь, жизнь-как-сущее, сущее-как-ум, сущее-как-жизнь, и сущее-как-сущее, предмет)»¹⁶. Т. е. знание отстоит от предмета ровно на столько же, насколько Бог у Дионисия Ареопагита — от последнего чина ангельской иерархии. Иными словами, между познанием Бога в понятиях и адекватным самому божеству знанием (= бытию) существует еще семь иерархически подчиненных познавательных методов-ступеней. С различными вариациями эта дистанция описывалась в платонизме издревле.

В связи с вышесказанным совершенно понятно, что нигде в позднем платонизме речь не идет о пустых отрицаниях — отрицаниях, ведущих к незнанию, как это мы видим у христиан или мусульман, но — о таких отрицаниях, которые ведут к знанию или являются его условием. Именно здесь расходились пути последователей Плотина и Сириана (если именно он, а не Плутарх Афинский или еще кто-то, оставшийся неизвестным, выдвинул учение об эманации в том виде, в каком оно присутствует в поздней Школе). Плотин полагал, что путь к Единому лежит через ничто, что первая гипотеза излагает путь отрицания, ведущий к остановке мышления, позволяющей осуществиться мистическому соединению. Можно сказать, что предикаты первой гипотезы были для него «не догмой, но руководством к действию». (Вообще, для Плотина богопознание — категория практической философии, для Прокла — теоретической. Это грандиозная разница.) Для поздней Школы отрицания первой гипотезы суть сообщения о порядке существ после Первого. (Всех интересующихся аргументацией данного взгляда отсылаю к трудам Прокла и Дамаския.) Таким образом, именно путем отрицания, т. е. исчисления происходящих от Единого умопостигаемых устроений, душа познает Единого как Творца. (Мне глубочайшим образом чужд взгляд Прокла на первую гипотезу.)

¹⁶ Лукомский Л. Ю. Афинская школа и «Комментарий к “Пармениду”» // в кн.: Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб, 2006. С. 700.

В самом деле, если мы познаем происходящее от Единого и в первой гипотезе, и во второй, то не имеем ни пути к Нему Самому, ни слов об этом пути. Но Платон и Плотин указали путь и описали его; это простой факт¹⁷.

Действительно, если Единое едино, т. е. если дано только в состоянии Им же осуществляемого в нас единения, то вполне ясно, что предикаты первой гипотезы — скорее, отбрасываемые опоры космического корабля, нежели детали для космического конструктора. Ибо Одно, если Оно единствует, есть безмолвие совершенной ясности, не терпящее иного.

Этим, собственно, и обуславливаются выводы для иного в пятой гипотезе. А именно, относительно него точно так же отрицаются все предикаты. Относительно этого иного А. Ф. Лосев высказывался в том смысле, что если Единое едино, иное вовсе не существует; Л. Ю. Лукомский же — в согласии с Проклом и поздней Школой — считал, что под иным следует понимать такую материю, которая есть сущее, и это иное есть то, во что первично эмануирует Единое; что оно предполагается в первой гипотезе. Это рассуждение представляется отвечающим духу платоновского богословия несравненно более. Мы же последуем здесь Плотину: если Единое не дано зримо, то нет и иного, которое бы его видело и отражало; нет, значит, и никакого «фона», на котором оно дано. Если Единое свыше существования, то о каком сущем может идти речь? Однако иное в этом случае не существует не в смысле совершенного отсутствия, как считал А. Ф. Лосев, но в смысле того, что оно всецело есть Единое. А поскольку Единое не есть сущее, но сверхсущее, т. е. не данное глазу ума, то и относительно этого иного отрицаются все предикаты существования. Вместе с Единым они даны как единый факт опыта. Таким образом, иное не **предполагается**, как это выходит у Прокла (а за ним и у Л. Ю. Лукомского) *post factum* — это значило бы объективировать процесс нашего богомоделирования, — но полагается в акте схватывания Единого, и уж ни в коем случае не как какая-то материя или потенциальное сущее, но как сам схватывающий, который один только и есть что-то иное Богу в акте соприкосновения, причем такое иное, которое снимает свою инаковость, становясь Единым. Никаким другим образом иное пятой гипотезы не схватывается, не переживается, не присутствует и не существует, как и ты сам — после

¹⁷ Вся же та «философия языка», которую разворачивали здесь Прокл и Дамаский, здесь именно и неуместна; и мне бы не хотелось сейчас заниматься ее критикой. Однако несомненная правота поздней школы состоит в том, что отрицания первой гипотезы не являются пустыми отрицаниями. Это, действительно, очень важно.

сгорания всякой самости¹⁸. Правда теории эманации состоит в том, что апофатика ведет к знанию, а не к незнанию, ложность же — в том, что это знание говорит якобы о творении и порядке сущих, в то время как оно говорит о последовательности уничтожении всех структур на пути к единению.

Есть и еще один обертон построения, принципиально важный для христиан. Все, что великий Плотин говорил о Едином в рамках первой

¹⁸ В связи с первой гипотезой было бы хорошо сделать вот еще какое замечание. Для описания теогонического движения есть три термина, каждый из которых отмечен знаком своей традиции — неоплатонической, христианской, иудейской: эманация, рождение/исхождение, цимцум. Вытащить из христианских богословов, что они имеют в виду под рождением/исхождением, почти невозможно, хотя сами эти слова взяты, очевидно, из текста, который считают откровением. (Как можно считать откровением текст, который — судя по их же словам — ничего не открывает им, кроме слов, я не понимаю.) Так что христианское богословие (имею в виду патристическую эпоху), хотя и имеет собственный термин, но не имеет собственного понятия о теогоническом движении, а потому с неизбежностью мыслит в нем либо эманацию, либо цимцум, либо включает риторику непознаваемости, чтобы под ее покровом разрешать этот вопрос то так, то эдак, руководствуясь интересом момента. В самом по себе незнании нет ничего страшного: все зло — в незнании незнания или в использовании уже понятого незнания в своекорыстных целях. Итак, эманация и цимцум. Согласно первому представлению, творящее в творении выходит за свои пределы (что, разумеется, несколько не препятствует ему, вместе с тем, пребывать собой, возвышаясь над собой как творящим). Согласно второму представлению, творящее, творя, сжимается и уходит в себя, уступая себя месту для сотворенного, или даже превращая себя в это место. Совершенно ясно, что тот и другой термин имели длительную историю прежде, нежели достигли зрелости: первый — в мышлении Прокла, второй — Абулафии. Как же разрешать данный вопрос нам? Следуя традиции, я, конечно, тоже убежден, что образы и представления в богословии помощники плохие, однако других все равно нет. Итак, я бы решил этот вопрос в том смысле, что поскольку христиане, вообще говоря, признают два теогонических движения (Рождение и Исхождение) и говорят, что одно из них не есть другое, то для нас нет никаких препятствий сказать, что вне христианства оба эти учения были изложены куда яснее и обстоятельнее; а потому, думаю, рождение правильно мыслить в категориях цимцума (а потом — в связи с восприятием космической природы — цимцума в Сыне), а исхождение — в категориях эманации (и затем — в связи с внутрикосмическим действием Духа — эманации (благодати) в святых). И то, и другое представление кажутся мне равно достойными — каждое в своей области. Однако область построения и применимости любых теорий, в том числе и этой, — ниже первой гипотезы.

гипотезы, есть первая и едва ли не единственная попытка говорить философским языком о воскресении/вознесении — как о таком освобождении от мира, при котором сам мир получает жизнь, что одно только и есть истинное воскресение/вознесение. Но об этом следовало бы написать отдельно.

Ситуация вторая. Нисхождение в божественный мрак, или кенозис (гипотезы седьмая и девятая)

Теперь разберем ситуацию, задающуюся формулой «если Единое не едино». Здесь мы тоже имеем не данное зрению/мышлению Единое, о котором сообщается, что Оно не предстает как тот беспредельный свет, который описывался первой гипотезой. Что это? Это божественный мрак, описанный и Ареопагитом, и Экхартом, и всеми искавшими Единого с опорой на семитические откровения (я вполне осознанно выношу за скобки данной работы весь грандиозный опыт Востока). Если выше мы говорили о Едином как о чистом акте, и говорили, что чистый акт существования возвышается над сущностью и бытием и любой «чтойностью», то здесь мы должны иметь симметричный термин; назовем это «акт небытия». Вполне понятно, что Платон писал свой текст, не зная его духовного содержания, которое во времена Платона едва ли выделилось в отдельную традицию из общего потока религиозного опыта. Здесь нужно различать сферу религиозно-познаваемых фактов и сферу метафизических их истолкований. Факт состоит в том, что часть людей, которым мы не имеем никакого основания не верить, продвигаясь путем отрицания, достигали состояния, описываемого как вступление во мрак, и уже из этой духовной локации им открывался Свет. В то время как другим, шедшим тем же путем, Единое открывалось сразу же. Строго сказать, мы не имеем на данный момент ни малейшего понятия, почему это так. Обычно, скрывая от себя и других это незнание и желая вместе с тем возвысить свою традицию, богословы стремятся унижить другие, но этот путь не для нас: мы не собираемся утверждать, что «не правы» те, кому Первоначало открылось сразу же как Свет, или те, кто постигал его лишь миновав мрак. Мы исходим из того, что Господь обнимает мир со всех сторон, носит его в Себе до тех пор, пока тот не родится Богом. Нужно также обратить внимание на то, что когда человек вступает в божественный мрак, который описан у Дионисия, то он сам и есть этот мрак. Бог, сущий в нас, и Бог, сокрытый в непроглядной тьме, — это один и тот же Бог в одном и том же месте. Таково описание факта; теперь попробуем дать ему метафизическое толкование.

Выше мы наблюдали, что положение в гипотезе (Единое едино) описывает ситуацию, когда Единое перестает быть единым, превращаясь в чистый смерч единения. Теперь мы рассматриваем ситуацию, задающуюся

формулой «если Единое не едино»¹⁹, со следствиями для Единого и иного; дальнейшие выводы для Единого²⁰: 1) не бытийствование и не небытийствование, 2) нетленность и не нетленность, 3) не становление, 4) неизменность, 5) неподвижность и непокой, 6) непространственность, не величинность, отсутствие пространственного равенства себе и другому, пространственных подобия и отличия себе и другому, 7) отсутствие какого-либо отношения иного к нему, 8) отсутствие всякой временности, 9) отсутствие всякого имени и знания о нем. Теперь взглянем на выводы для иного²¹: 1) не единое и не многое, 2) не представляется таковым, поскольку не имеет отношения даже к несущему, 3) ни подобное, ни неподобное, 4) ни тождественное, ни различное, 5) не имеющее никаких пространственно-временных характеристик.

Античные комментаторы единодушно считали, что речь здесь идет о вещах — никоим образом не существующих. Я уже говорил, что мы понимаем диалог как от начала и до конца богословский, и потому такое решение для нас неприемлемо. Кроме того, лишь Плутарх Херонейский и его ближайшие ученики сумели понять небытие как отдельную силу (другой вопрос, что они возвели его к какому-то иному, небожественному источнику); все же остальные понимали небытие как лишенность, что неверно ни в физике, ни в этике, ни само по себе. Данный вопрос не решается в принципе, если не разделить лишенность, небытие и зло и не сказать, что ни о лишенности, ни о зле в богословском диалоге речи не идет.

Важно понять, что отрицание в гипотезе — то единственное, что отличает седьмую гипотезу от первой — предполагает объективную апофатику, реальное отрицание, умение видеть единое в акте не-единствования, а это — духовное упражнение изощренной сложности. Путь, описываемый в первой гипотезе, состоит в снятии с себя всего наносного, «упрощении», «гаплосисе». Что же остается? Чистое наличное бытие, чистая ипостась, которая и становится наличным бытием или ипостасью Единого в экстазе, как его описывает Плотин. Само Единое при этом, разумеется, Ипостась. Здесь же познающий достигает Сверхсущего не-ипостасного. Отрицание единствования Единого может значить только отрицание всякой ипостасности вообще. Это божественный мрак, и о нем нет больше слов. Кто знает, возможно, именно с ним связан имперсональный ужас нуменозного, весьма обстоятельно представленный в иудейской, а затем и в христианской традиции.

¹⁹ Эта ясная формулировка принадлежит поздней Школе и принимается мною безоговорочно, как и число гипотез.

²⁰ *Парменид*, 163b7–164b4.

²¹ *Парменид*, 165e2–166c5.

Но вернемся к нашему предмету: чтобы метафизически истолковать указанное место у Платона, мы должны четко назвать тот момент теогонического процесса, которому оно соответствует. Это кенозис. Древнейшее его описание восходит к истокам человеческой цивилизации как таковой. Фрагменты шумерских сказаний с большим искусством и чувством были собраны В. К. Афанасьевой в единый поэтический текст «С великих небес к великим недрам»²²; нужно хорошо понимать, что шумеры — народ, переживавший расцвет приблизительно настолько же прежде рождения Авраама, насколько этот последний был рожден ранее разрушения римлянами Иерусалимского храма; итак, нисхождение богини Любви (в шумерской версии это была богиня) в подземное царство начинается с ее разоблачения, снятия одежд, лишения божественных сил. Представлялось это мистериально и процессуально:

«Войди же, Инанна!»

[Говорит богине страж подземного мира Нети. — Т. С.]

И у нее, когда вошла,

Венец Эдена, «Шугур», снял с головы.

«Что это, что?»

«Смирись, Инанна, всесильны законы подземного мира!

Инанна, во время подземных обрядов молчи!»

И когда вошла она во вторые врата,

Знаки владычества и суда у нее отобрал.

«Что это, что?»

Смирись, Инанна, всесильны законы подземного мира!

Инанна, во время подземных обрядов молчи!»

И когда вошла она в третьи врата,

Ожерелье лазурное с шеи снял.

«Что это, что?»

«Смирись, Инанна, всесильны законы подземного мира...»

Атрибутов божественности и жизни у богини было семь, и когда она осталась нагой, владычица подземного мира, сестрица Инанны — Эрешкигаль, превратила ее в труп и повесила на крюк. (Это, разумеется, лишь начало истории.)

Некогда Иисус сказал: «Никто не приходит к Отцу кроме как через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего...»²³. Тем самым, Он связал учение о воплощении Бога — которое есть лишь момент Его кенотического истощения, вплоть до смерти и нисхождения во ад —

²² От начала начал. СПб, 1997. С. 139 и далее.

²³ Ин. 14, 6–7.

с познанием Первоначала Всего. И мы можем с ясностью видеть, что это так. Тот, кто — посредством действенной апофатики — останавливает мышление, повторяет кенотический путь Бога. Действенная апофатика — высшее трезвение, то трезвение, о котором Иисус сказал: «Не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божье»²⁴; это трезвение, взыскующее высшего опьянения, взыскует даже до смерти. И то опьянение, тот свет, говоря словами Псевдо-Дионисия, который воссиявает в итоге, есть тот же свет, что и Свет первой гипотезы. Единое охватывает и держит Вселенную в Своем свете и Своим светом, так что, по слову великого Гераклита: «Путь вверх и путь вниз — один».

Но сколь велик приз, столь же велик и риск. Иное девятой гипотезы — такая бездна, в сравнении с которой черная дыра — все равно что «джакузи» в сравнении с цунами. Это первый идол, самоистукан²⁵, тьма внешняя — то, что принимается за Бога в случае ошибки; то, во что превращается сам познающий, если его познание достигло этих сфер. Почти все духовные традиции знают и о возможности, и о последствиях духовной ошибки; и поскольку есть и она сама, и ее следствия, то она есть иное единого, которого нет, и которое не едино. Об этом, и в самом деле, много не следует говорить.

Итак, рассмотрев динамические гипотезы (динамические, ибо познающий срывается со своего внутреннего места, познавая; да и самый «предмет» представляет собой некое волшебное действие/мгновение), перейдем к статическим.

Ситуация третья. Цветущая сложность сада энергий/сущностей (гипотезы вторая и четвертая).

Многие ученые пытались дать ясный ответ на вопрос, как следует связывать платоно-аристотелевское учение о божественном Уме с христианской теологией, и особенно с учением о Троице. Опуская здесь всю систему аргументации, скажу, что если вопрос брать не исторически, а по сути, то мое заключение гласит: никак. Платоническое учение о Едином Сущем есть несравненно более развитый, нежели у какого бы то ни было христианского мыслителя, инвариант учения, называющегося в рамках христианской теологии учением о божественных энергиях.

²⁴ Лк. 14, 18.

²⁵ Слово принадлежит переводчику на славянский язык великопостного канона Андрея Критского (IV, 4, 7) и извлечено мною из не имеющей богословского контекста самообличительной фразы: «Самоистукан бых, страстьми душу мою вредя...», т. е. стал сам для себя истуканом, вредя душе своей.

Разумеется, гносеологический, психотехнический и, что того хуже, полемический характер, которые это учение получило в паламизме, весьма замутил сам предмет; так что, желая понять суть дела, мы позволим оставить весь связанный с паламизмом пакет вторичных вопросов до того времени, когда будем обладать надлежащим досугом. Сейчас нам важно понять лишь то, что Бог, понятый Платоном как Божество совершенно всему трансцендентное, должен был пониматься также и как открывающийся. Соответственно откровению этой божественной бездны в сфере соотнесенного с таким откровением конечного духа, должно было существовать не только освобождение от субъекта — две формы которого мы рассмотрели выше, — но и освобождение субъекта.

Прежде всего следует ясно понимать, что и творение, и промысел — суть виды откровения: не кенозиса и не воплощения. О постижении кенозиса мы немного уже говорили, о воплощении речь еще впереди. То, о чем мы сейчас должны сказать, мне так и хочется назвать «лилой» — божественной игрой, Премудростью, резвящейся перед лицом Господа. Однако эти замечательные образы индийской и еврейской традиций способны затемнить тот — грандиозной важности — факт, что речь идет об умопостигаемом космосе, первом вечном живом существе, световом мире, благодаря которому и которым держится наша Вселенная. Потому в разговоре о религиозном содержании второй гипотезы нам постоянно надо держать перед глазами и грандиозность предмета, и его красоту, и совершенную естественность. Когда человек соприкасается с этим, он буквально не знает, смеяться ему или плакать, настолько наполненной оказывается божественная легкость и настолько пустым — все тягостное и вообще имеющее в любых других местах вес.

С логической же точки зрения нужно принимать во внимание, что никакое божественное действие не становится продуктом, т. е. чем-то самостоятельным и отчужденным (пусть и не окончательно) от производящей его силы, если не встречает противодействия. Потому истинный, световой мир — это мир ставшего божественного действия, нетленный результат божественного творения. Промысел же есть уже то, что соотносит мир вторичный с его вечным прообразом. Именно с этой стороны знал Платон открывшееся божество. Проблема божественной ипостасийности была ему неизвестна совершенно, ибо она имела быть содержанием нового Откровения. Нужно было знать Бога как Ипостась, чтобы задаться вопросом об ипостасийности как таковой; древнее язычество знает как ипостаси (или давайте скажем точнее: как *ишвар* или *девата*) именно богов, а не Бога. То единственное положительное содержание, которое усматривается в яхвизме и усваивается язычеством лишь ко временам начала христианского летосчисления, т. е. на волне нового уже Откровения, — понятие об Ипостасийности Высшего Бога.

Что же, тогда, значит тот богословский принцип троичности, который впервые являет себя в полной мере на уровне Единого Сущего? Что значит триада из *Софиста*: Бытие, Жизнь и Ум — триада, столь похожая на троические формулы христианского богословия, что она кажется пророческой? Это станет понятным, если рассмотреть основные сферы, где в платонизме разворачивался триадический принцип: 1. учение о трех божественных ипостасях; 2. учение о трех божественных движениях/модусах существования; 3. учение о троическом составе и способе существования всего сущего, соответствующем божественному в обратном порядке. Понятно, что последняя сфера нас интересовала сейчас не будет. Что же касается первых двух, то даже разделение на два пункта — три ипостаси/три движения — весьма натянуто, настолько речь об ипостасийности и теогонических движениях по сути есть одно. В Школе дело мыслилось так: Первая Ипостась — Единое, способ существования — пребывание; Вторая Ипостась — Ум/умопостигаемое, способ существования — эманация (исход); Третья Ипостась — Душа Ипостась/умное, способ существования — эпистрофэ (возвращение). Совершенно все сущее могло быть проанализировано с этой точки зрения. Есть отличная таблица, составленная Р. В. Светловым и Л. Ю. Лукомским и обобщающая триады Дамаския, но приложимая в той или иной мере ко всем платоникам, да и христианам, богословствовавшим на закате античности. Ввиду большой ее важности, привожу ее полностью²⁶.

Понятие	Пребывание	Выход за свои пределы	Возвращение
1. Восприятие	Невоспринимаемое	Воспринимаемое	Воспринятое
2. Время	Вневременное	Сейчас	Временное
3. Движение	Неподвижное	Самодвижное	Движимое иным
4. Деление/ дифференциация	Неделимое	Разделяющееся	Разделенное
5. Деление на роды и виды	Неделимое= обособленное	Разделяющееся	Разделенное
6. Деление на части	Неделимое	Разделяющееся	Разделенное
7. Знание	Непознаваемое	Познающееся	Познанное
8. Изреченность	Неизреченное= таинственное	Речь	Изреченное
9. Искажение	Неуклонное	Искажение	Искаженное

²⁶ Светлов Р. В., Лукомский Л. Ю. Дамаский Диадокх как представитель афинской школы неоплатонизма // в кн.: *Дамаский Диадокх. О началах*. СПб., 2000. С. 810–813.

10. Исчислимость	Неисчислимое	Исчисляемое	Исчисленное
11. Мышление	Немыслимое	Мыслимое в настоящий момент	Умопостигаемое
12. Обусловленность, причинность	Беспричинное	Причинствующее	Причинно обусловленное
13. Определенность	Неопределенность	Получающее определение	Определенное
14. Очерченность	Неописуемое	Самоочерчивающееся	Очерченное
15. Порождение	Неспособное к порождению	Порождающее	Порожденное
16. Протяженность	Непротяженное	Протяженность	Протяженное
17. Различие	Неразличимое	Различие	Различающееся
18. Рождение	Нерожденное	Рождение	Рожденное
19. Связь	Несвязанное	Связующее	Связанное
20. Сложение	Простое	Сложение	Сложное
21. Смерть	Бессмертное	Смерть	Смертное
22. Сопоставимость	Несопоставимое	Сопоставление	Сопоставимое
23. Сопричастность	Безучастное	Выступающее предметом сопричастности	Участвующее
24. Сущность	Бессущностное	Обретающее сущность	Сущность/сущностное
25. Телесность	Бестелесное	Воплощенное в теле	Тело
26. Эйдос	Безвидное	Участвующее в видообразовании	Эйдетическое

Понятно, что богословский анализ и анализ сущего — вещи довольно-таки различные; тем не менее, учение о сущем Боге — где бы и когда бы оно ни создавалось — все равно всегда протекало в рамках мышления о сущем, какое бы количество апофатической риторики при этом ни нагромождалось. Самым общим образом сферу Единого Сущего, или Ума, делил еще Плотин: на умопостигаемое, умопостижение и умопостигающего. Учение о Боге-Уме составляло центральное положение аристотелевского богословия. Это весьма важно запомнить, ибо многие виды отшлифованного аристотелизмом христианского богословия как раз и будут представлять собой богословие второй гипотезы *Парменида*.

Но вернемся назад; в неоплатонизме было два основных способа понимать Единое Сущее в зависимости от того, как понималось Единое. Плотин, понимавший Единое по преимуществу как чистый акт, был

склонен мыслить Вторую Ипостась в категориях сущности, т. е. первого продукта; Прокл же, напротив, понимал Вторую ипостась, скорее, именно явлением, эманацией, имея в виду явление сокрытой сущности Единого. Это, в отличие от расхождения относительно первой гипотезы, скорее — разная акцентация, чем разные учения. Все божественные энергии могут быть поняты как божественные сущности, и наоборот²⁷. Так что, когда Варлаам Калабрийский обвинял Григория Паламу в многобожии, а тот, не зная как возражать ему на онтологической почве, бежал в сферу гносеологии и утверждал наличие множества энергий из факта множественности актов богоявления/богопознания, — оба они плохо читали древних, которые за тысячу лет до их столкновения тщательно продумывали эти вопросы и вырабатывали понятийный аппарат для их изложения.

Здесь важно обратить внимание еще и на следующий момент: поскольку сущее, мышление и жизнь суть одно, а именно — Единое Сущее, и ни одна из этих категорий не приложима к Первоначалу, то в восточном богословии (неважно, христианском или языческом) всегда бытовало представление о монархии Первоначала, т. е. не было ясного различия двух — на мой взгляд, весьма различных — процессов: происхождения Второй Ипостаси от Первой и Сущего — от Сверхсущего. В первом случае речь идет о происхождении от одного наличного бытия — другого, во втором — об образовании всякой вообще определенности тем, что само ею не обладает. Строго сказать, существуют две триады: Отец, Сын и Дух — если мы говорим об ипостасийной теогонии, и Сверхсущее (Единое), Сущее (триада Ума), Энергийное (Душа Ипостась) — если мы говорим о Тео-онто-генезе как таковом. В первом случае Первоначало соотносится с Собой же, во втором — с иным, т. е. с миром; первое есть учение о триединстве, второе — о всеединстве. Чем более я вдумывался в этот вопрос и в это различие, тем более понимал, что в рамках языческой теологии, вообще говоря, речь шла по преимуществу о второй триаде. Ибо язычество знало и знает Первоначало по преимуществу как

²⁷ Когда христианские богословы патетически вопрошают: «Если у Бога есть Слово, то разве может оно быть подобно человеческому, рассеивающемуся?.. Нет, это ипостасное Слово...» и т. д. и т. п. (мотив весьма и весьма распространенный, особенно в раннем богословии), то это в принципе правильно, с той, однако, поправкой, что ничто не мешает рассуждать так же о любом из божественных действий (ближайшим образом — о гневе). И если раннее богословие знает Логос по преимуществу как Создателя мира, то, не предполагая это мир вечным, ничто не мешало бы в рамках такой логики положить и какой-нибудь Оргос в качестве Разрушителя. В иудейской традиции таким образом появляются ангелы, а в неоплатонической — боги.

сущность — но не как ипостась, как Бога — но не как Господа. Бесконечное количество ошибок, учиненное здесь богословами всех конфессий и рангов, чрезвычайно затрудняет ясное понимание вопроса, к которому сами мы пришли после мучительных трудов²⁸.

Но вернемся к Платону²⁹. Ситуация задавалась формулой: «если Единое существует»; само существование при этом понималось как качественное (позднее Плотин прямо будет говорить о том что качество — это ставшая энергия³⁰), а сущее — как единое, обладающее свойствами³¹ (т. е., опять же, энергийное единое). Так вот, такое сущее — энергийное качественное единое — как раз и есть носитель всех тех предикатов, что мы отрицали за Единым первой гипотезы. Можно сказать, что Единое здесь — это божественный сад (поздние неоплатоники умудрялись втиснуть в предикаты этой гипотезы несколько десятков богов, всю небесную иерархию вплоть до героев и ангелов, но мы последуем самому Платону).

Единое-сущее есть: 1) целое, имеющее части (собственно бытие и единое; каждая из этих частей включает в себе, опять же, бытие и единое); мы бы сказали, единое сущее голографично — оно есть Олимп; 2) бесконечное множество; 3) число и все числа — бесконечная по количеству и бытийствующая множественность; 4) всецелое; 5) имеющее предел; обладающее началом, концом и серединой (т. е. пространственно определенное), имеющее фигуру; 6) существует в себе и в другом; 7) движется и покоится, будучи в себе и в ином; 8) тождественно себе и иному и отлично от себя и от иного; 9) подобно и неподобно себе и иному; 10) оно соприкасается и не соприкасается с собой и другим; 11) равно и неравно себе и другому: по величине, числу и возрасту; 12) оно познается, мнится и даже воспринимается чувствами.

Относительно иного при том же условии утверждается³², что иное: 1) причастно единому или содержит в себе единство; 2) есть целое, имеющее части; 3) беспредельное, ограниченное пределом; 3) подобно

²⁸ Язычество, когда оно восходило к проблематике ипостасной теогонии, говорило, например, о «толмэ» — дерзости, благодаря которой Второе отделилось от Первого; оригеновское «пресыщение» — того же происхождения. На этом фоне христианское учение о Рождении, развивающееся со временем в полновесную теологию Любви, выглядит более чем прилично. Однако, как только речь заходит о монархии Отца, опять начинается путаница между Первой Ипостасью и Сверхсущим — понятиями, принадлежащими разным смысловым рядам.

²⁹ *Парменид*, 142b5–155e4.

³⁰ *Энн.* II. 6.

³¹ *Софист*, 246b7–8.

³² *Парменид*, 157b6–159b1.

и неподобно себе и в целом и в частях, которые, опять же, подобны и неподобны друг другу; 4) тождественно и нетождественно; 5) противоположно всеми противоположностями себе и в целом, и в частях, противоположных друг другу.

Итак, в Едином изложенной гипотезы Плотин опознавал божественный Ум, а поздние платоники — средоточие мира богов³³. В ином же этой гипотезы поздние платоники, признававшие реалистический характер последних гипотез (Дамаский, во всяком случае), видели одушевленную телесность. Что следует сказать об этом нам?³⁴

Относительно Единого Сущего как мира божественных энергий мы уже все сказали. Единственное, что здесь стоит заметить: за утомительным конструированием, свойственным поздним схолархам, мы можем упустить из виду, что согласно Плотину субъективным условием постижения данной сферы является недискурсивный характер такого постижения. Все, что относится к сфере Ума, постигается в озарении. Это весьма важно иметь в виду, чтобы не обольститься, усваивая варварскую экзегезу поздней Школы. Трудно сказать, принесла она больше пользы или вреда. Ибо вместо того, чтобы учить людей восхождению, эти учителя занимались толкованием текстов; они классифицировали предметы, не данные в опыте, вместо того чтобы собрать и классифицировать сам опыт.

Основной вопрос здесь — вопрос об ином. В его решении мы исходим из того, что поскольку иное не дано в сфере сверхсущего как иной факт,

³³ Здесь очень интересно отметить распределение предикатов у Прокла/Дамаския: 1. сфера умопостигаемых богов вырастает из предиктирования единому: существования, целостности, бесконечного множества (что означает также: умопостигаемого сущего, умопостигаемой жизни, умопостигаемого ума); 2. сфера умопостигаемо-умных богов (т. е. акта бытия = мышлению) вырастает из предиктирования единому: числа, целого/части, фигуры (что означает также: сущностной жизни, жизненной жизни, умной жизни); 3. сфера умных богов — из предиктирования единому: бытия в себе и другом, покоя и движения, тождественности и инаковости (что означает также: ум сущностный, ум животворящий и, наконец, умный ум). Остальные предикаты *Парменида* толкуются как чины богов, так или иначе связанных с космосом (как воинство небесное, — сказали бы иудеи), т. е. это звездно-ангельская иерархия. Рассматривая данное построение, так и хочется, указав на центральное место в нем «жизненной жизни», сказать что едва ли была когда-нибудь создана человечеством более изощренная «философия жизни».

³⁴ Понятно, что мы не согласны вслед за Дамаскием считать иное, разобранное в четвертой гипотезе, связанным с единым третьей гипотезы, т. е. с частными душами, по толкованию того же Дамаския. Но это единичное возражение, инспирированное несогласием с самой логикой системы схоларха.

нежели Единое, то оно не означает «твари», во всяком случае — в пределах первой гипотезы (ибо то в нас, что постигает, лишь с известными оговорками может быть названо «тварью»; ведь тот, кто постигает истину, сколь бы ничтожна она ни была, есть Бог, поскольку он ее постигает и насколько он ее постигает, ибо в этот момент он становится причастен всеведению, которым сущностно обладает лишь Бог). Итак, и иное второй гипотезы не должно означать никакой «твари». В рассматриваемой сейчас ситуации Единое уже всецело раскрылось как Бог и боги, существует как всеохватное Целое, как Всеединство. Иное здесь строго отлочно от Единого даже и формами бытия. Что может обозначать здесь иное? Если Единое Сущее — мир божественных энергий/сущностей, то его иное — мир божественных сил; говоря языком христианского богословия — замыслов о сущем, идей вещей. Можно сказать, что сфера энергий и сфера сил соотносятся как сущее в действительности и сущее в возможности. В связи с бытием в возможности вполне корректно начать разговор о воле. Ибо возможность есть непроявленная воля. Но почему в божестве мы вообще допускаем силы? Потому что наличие сил есть необходимое свойство существования как такового. Как сущее единое необходимо предполагает многое, так что не существует ни множества без единства, ни единства без множества, так же обстоит с энергиями и силами: с сущим в действительности и сущим в возможности. У этих самых общих определений существует грандиозное количество соответствий во всех сферах, и именно поэтому мы не хотим здесь выходить из сферы логических формул. Для примера, если понять единое сущее как Ум, а его части — богами, ангелами или чистыми умами (как пожелаете), то божественными силами тогда окажутся умы-в-возможности, т. е. умы постигающие, причастные Уму постольку и насколько они действуют, но не достигшие совершенства в умности, т. е. наши умы. Такое прикладное богословие в рамках второй/четвертой гипотез не знает границ.

Ситуация четвертая. Божественный гнев и его порождения (гипотезы шестая и восьмая³⁵).

Ситуация задается положением: «если Единое не существует». При этом, что существовать для Единого значит божествовать, т. е. быть Богом, — вопрос звучит: «Что, если Бог не существует божественным способом?» — таково выдвигаемое здесь условие. Понимающий смысл вопроса находит сразу же и ответ. Первоначально, не существующее как Бог, существует как Господь — волящий Бог. Но быть Богом и быть Умом — в платонической школе вещи тождественные; посему бытие не-богом обозначает бытие не-умом, т. е. это такое бытие, в котором есть

³⁵ *Парменид*, 160b5–163b6; 164 b5–165e1.

толика небытия и абсурда («Бог не только в высшей степени умен, но и в высшей степени хитр», — очень точно сказал как-то Гегель). Заметим, Платон впервые вообще начинает говорить о чем-то небожественном, а именно — о небожественном существовании при сохранении божественного субъекта: сфера Сущего Бога оказывается помещенной между сферой Сверхсущего и сферой Единого не-сущего, т. е. сущего небожественным образом.

Легко понять, что в традиции, познававшей Первоначало по преимуществу как Господа, данное учение должно было быть представлено значительно более развито и весомо. Эта вот сфера в Библии (интуитивно — в древних текстах, а вполне осмысленно — только у апостола Павла) носила имя божественного гнева, предполагавшего, впрочем, и милость. Нужно понимать глубокую родственность библейского учения о божественном гневе и учения Плотина об онтологической иллюзии: и то и другое теснейшим образом связано с категорией не-должного, т. е. того, что есть, хотя быть и не должно, т. е. должно не быть³⁶. Вместе с категорией должного мы оставляем философию лишь теоретическую, ибо центральным понятием здесь является воля. Бог гневающийся/милующий и т. д. и т. п. — лишь модальности Господа, т. е. волящего Бога. И гнев, нужно сказать, наиболее типичное проявление божественной воли. На этом стоит остановиться.

По природе, если так можно выразиться, Единое не имеет никакой воли, ибо волесть — значит так или иначе соотносить себя с иным, а никакого такого иного для Единого не существует, ибо Оно подобно Великому Сердцу, присутствующему в каждой части Живого Существа. Если Первоначало имеет волю, то уже самым допущением воли положена ограниченность Первоначала; а потому те, кто говорят о всемогуществе Божественной воли, как правило, не знают, что говорят: они в одно и то же время представляют Бога и существом конечным (каковым Он необходимо оказывается, если волеет), и бесконечным, ибо «всемогущество» — значит «полная успешность», возможная лишь при нулевом сопротивлении. Но полная успешность бывает лишь там, где всё есть одно, и одно есть всё; однако же, это — мир радости и блаженства, где нет и не может быть никакой воли, ибо нет должного и недолжного. Там же, где есть воля, необходим провал, несовершенство и неуспешность. Но гово-

³⁶ Среди прочих недостатков, которыми страдала поздняя Школа, следует отметить и тот, что никакого внятного учения о зле и его источнике — после Плотина — она не создала, и даже то безусловно достоверное, что содержалось в его учении, отвергла. С таким же равнодушием эти экзегеты прошли и мимо учения Плутарха Херонейского — мыслителя, наиболее остро чувствовавшего в эллинистический период проблематику зла.

речь о несовершенстве и неуспешности божественной воли — страшное кошунство; поэтому начинаются разговоры о божественном долготерпении, средствах и целях и проч., что бесконечно замутняет дело. Особенно уродливые формы складываются в христологии, где богословы (если Бог делает что хочет) должны учить о самоубийстве Бога, либо представлять трех разных богов, один из которых своей смертью успокаивает сильно обозленного второго — не знаю, что хуже. Истина же состоит в том, что человечество не захотело Царства Бога и убило Его **против Его воли**. И до того, и сейчас оно занято чем-то подобным. Итак, «всемогущая воля» — это некий козлобаран: термин, созданный из двух пластов бытия, которые не могут пересекаться; это интеллектуальный фантом, созданный отцом всякой лжи, приносящий вред уже самим упоминанием о нем. Есть такие проклятые мысли, которые причинили человечеству зло, несопоставимое ни с чем природным, и это одна из них. Ибо представление о всемогущей воле ведет к тому, что ее субъектом оказывается существо с конечными целями (а у воли и не может быть иных), несовершенное или по природе, или по бытию, и однако же — представляющееся всемогущим, чего быть как раз и не может. (Само собой ясно, что фантом существа со всемогущей волей является недостижимой целью всех видов тиранов на земле.)

У данного построения есть и еще один обертон: мы отлично знаем роды существ, существующих способом, не согласным своей природе — это демоны, люди, и вообще все в этом чувственном космосе, чей способ существования обусловлен грехопадением, или как бы еще ни назвать причину или процесс появления не-должного. Потому учение о божественном гневѣ теснейшим образом связано с учением о мире — сплетении псевдосущего, изображающего мир для существ, не обретших еще или потерявших собственные лица: отнюдь не о чувственном мире, как это грезилося кое-кому из неоплатоников, ибо и в сфере энергийно сущего божества присутствует чувственное восприятие; но зло, иллюзорно сущее, противостоит волящему Богу. И потому естественный при таком положении дел модус Его воли — это гнев. Если хорошо вдуматься, то Божественная милость может обозначать либо временное затухание гнева, либо изъятие существа из мира — из сферы, соотносенной с божественной волей как таковой, вхождение его в божественный мир, который один только в подлинном смысле есть.

Итак, что говорит здесь сам Платон? Если Единое не существует (а реальность этого очевидна, ибо Бог есть Господь!), то это значит для Единого: 1) познаваемость; 2) отличие от иного; 3) причастность «тому», «этому» и т. д. (т. е. оно выступает как единичное и особенное); 4) причастность множеству; 5) неподобие иному и подобие себе; 6) равенство себе и неравенство себе и иному; 7) причастность бытию и небытию,

существование и не-существование; 8) наличие качественных состояний и их смена; 9) движение и стояние на месте; 10) изменчивость и неизменность, возникновение и невозникновение, гибель и не-гибель; 11) не стояние и не движение, отсутствие равенства себе, неподобие себе, неотличие от иного, отсутствие отношения к иному, непричастность «тому, этому», отсутствие качественных состояний.

Мы видим, что в конце гипотезы отрицаются все положенные вначале положительные предикаты, кроме познаваемости. Именно это мы и называем в отношении к Единому божественным гневом — уничтожение от Него происшедшего, хоть и не Им положенного. Воля Бога — как правило, гнев Бога, ибо снимает бытие псевдобожественного, приводя все к Нему. Такой гнев можно назвать также и промыслом, но в той его модальности, которая связана с разрушением. Единое шестой гипотезы — это Яхве, Мардук, Индра, Шива: боги, в которых всегда подчеркивался сопряженный с творчеством момент разрушения.

Теперь, что касается иного. Если Единое не существует, то: 1) иное есть иное по отношению к себе, притом члены этого отношения суть множества, скопления; 2) кажимость наличия числа таких скоплений; 3) кажимость наличия мельчайших частиц в них; 4) кажимость наличия предела и беспредельности, одного и многого; 5) кажимость подобия и неподобия скоплений друг другу; 6) кажимость тождественности и различия, движения и покоя, возникновения и гибели; 7) кажимость отсутствия всего этого.

Совершенно очевидно, что здесь мы находим учение о том, что подлежит божественному гневу, однако — поскольку диалог это богословский — оно рассматривается здесь не в себе и не само по себе. Заблуждения о Боге — демонолатрия, скажем, или теургия — могут существовать лишь благодаря наличию Бога, и лишь потому, что демоны в каком-то смысле божественны, т. е. кажутся таковыми. Вполне понятно, что у древних платоников был соблазн прочесть эту гипотезу натурфилософски, приняв экфарсис Платона относящимся к устроению чувственного; ибо всякая вещь, как мы ее знаем, есть не более чем замершее на мгновение воление; всякая вещь за пределами Бога есть чья либо волящая мысль. Духовное прочтение данной гипотезы даст сферу единичных волей, противящихся самим фактом своего бытия воле Божественной. Именно таким волям Господь уготовал обитать в ими же создаваемом мире иллюзии, совершенно реальной для тех, кто живет в ней. Под всеми этими скоплениями, я полагаю, следует понимать всевозможные народы, общества, церкви и прочие скопления воли, полагающих действительность, и даже мнящих себя полагающими ее — все эти «субъекты», считающие себя «субъектами»... и прочие большие и малые «существа».

Понятно, что сам Платон многого из того, о чем мы говорили, еще не знал, но кое-что открылось у неоплатоников, кое-что — в других религиозных традициях. Вся уникальность платоновского богословствования в том и состоит, что Платон был до конца последовательным мыслителем, четко поставившим вопрос и исчерпывающим образом ответившим на него. То изумление, которое охватило мыслителя, когда он уразумел открывшуюся ему богословскую картину, нельзя передать лучше, нежели словами, которыми как раз и заканчивается *Парменид*. «Существует Единое или не существует, и Оно и иное, как оказывается, по отношению и к себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся».

3. Незаконченный Парменид

Последнее, о чем нам нужно сказать в связи с этим исключительным произведением: оно имеет некий фрагмент, относительно которого старые и новые философы и филологи не согласны друг с другом. Речь идет о так называемой третьей гипотезе *Парменида*. Оставив в стороне филологические аргументы сторон, скажем, что без больших на то оснований, начиная с XIX века, в европейской науке стало принято говорить о восьми гипотезах Парменида³⁷, в то время как вся античная традиция толкования говорила о девяти гипотезах (у нас таким модернистом-новостильником от истории философии был, прежде всего, А. Ф. Лосев). Так произошло потому, что новоевропейские мыслители, с одной стороны — считали, что на протяжении всего диалога анализируется один и тот же предмет, а не девять разных предметов (и с этим я полностью согласен), с другой же стороны — они понимали этот анализ формально диалектически, вне всякой религиозной проблематики, и потому не увидели все своеобразие и несводимость к предшествующему того, что говорится в третьей гипотезе. Кроме того, допустив, что задается новая, пятая ситуация, немедленно выясняешь, что из гипотезы извлекаются выводы для Единого, но нет выводов для иного. Неоплатоники, с легкостью множившие сущности, не видели здесь вообще никаких проблем: иное каждой из гипотез было вполне самостоятельным предметом. Но для тех, кто настаивал на диалектичности изложения, вставал вопрос: где выводы для иного? Поскольку выводов не было, заключали к тому, что нет и третьей гипотезы. Такое умозаключение представляется скоропалительным. Нет никаких сомнений, что Платон задает некое новое условие, но уходит или не справляется с выводами из него. Это станет понятно, когда мы разберем третью гипотезу содержательно.

³⁷ Третья гипотеза понималась как часть второй.

Ситуация задавалась положением³⁸: «если Единое существует и не существует». Выводы для Единого гласили: 1) в этом случае Единое то существует, то не существует по временам; 2) или (что то же) возникает и гибнет; 3) переход единого во многое и многого в единое, соединение и отторжение; 4) становление подобным и неподобным; 5) равным и неравным; 6) Единое покоится и движется; 7) изменяется, находясь вне времени, во «вдруг», т. е. в точке бифуркации между покоем и движением, возникновением и гибелью, единым и многим, подобным и неподобным и т. д.

Совершенно ясно, что раз речь зашла о возникновении и гибели, а предмет диалога — Бог, то речь может идти исключительно о боговоплощении. Причем этот процесс мог мыслиться в трех главных формах: теургии, т. е. в буквальном смысле делания чего-то богом/богами, благодаря чему возможна и магическая операция теургии; в форме сущностного или материального воплощения (например, у древних стоиков); и, наконец, в форме теории воплощения божественных персон (весьма похожей в Элладе и в Индии на уровне мифологического сознания, однако не получившей надлежащей разработки в эллинской философии), из которой позднее черпали христиане³⁹. Поздние комментаторы призывали обсуждаемую нами гипотезу к частным душам, ибо это единственная разновидность божественного, за которой они оставили возможность воплощаться. Сам Платон, вероятнее всего, знал в качестве воплощающихся богов — и богов звезд, и весь космос. Но следует обсудить подробнее, прежде всего, сам принцип.

Если следовать сейчас не логической композиции текста, которую предложил выше я, но порядку изложения самого Платона, то получится, что он говорит сначала о Сверхсущем, затем — о Боге, затем — о Богомире/Богочеловеке (с его божественной стороны), чтобы затем в четвертой гипотезе сказать о божественных силах, или творении в Боге, затем в пятой — о внебожественной разумности как таковой (иное при единствующем Едином), в шестой — о волящем Боге, в седьмой — о божественном мраке, в восьмой — об онтологической иллюзии, в девятой — о тьме внешней. Итак, в этом скрупулезном анализе знания о Едином, его единствовании и неединствовании, бытии и небытии, прежде нашей третьей гипотезы мы имели только Сверхсущее и сферу Единого Сущего во всем ее сущностном/энергийном многообразии.

³⁸ *Парменид*, 155e4—157b5.

³⁹ А. Ф. Лосев и все новоевропейские логисты, приписывая возникновение/гибель Единому Сущему, конечно же, не только отвергали специфику Души и душ, но и предполагали, что единое сущее это просто чувственный космос.

Теперь Платон впервые вводит понятие о божественном несуществовании. (В своем изложении мы уже обсуждали данный вопрос — в рамках четвертой ситуации.) Несуществование Единого говорит о сфере божественных сил. Потому одновременное существование и несуществование для Единого значит, прежде всего, пребывание в формах вечного акта Единого Сущего и, логически одновременно, — пребывание фундаментом, возможностью и возможностями имеющего быть творения; несуществование этой ситуации должно пониматься единообразно с несуществованием четвертой. Такая теснейшая связь боговоплощения с творением чувствуется в христианском богословии чем раньше, тем лучше. И здесь нет ничего удивительного, ибо христианство было вторым семитически-эллинским богословским синтезом (первым же был древний стоицизм, пантеизм которого следует понимать строго и исключительно в связи с учением о боговоплощении). Так что христианское богословие естественным путем опиралось на стоическое, как на своего ближайшего предшественника, можно сказать — естественным образом вырастало из него. Если принять во внимание, что начиная со II в. до н. э. основной интригой средиземноморской мысли был бесконечный роман стоицизма и платонизма, то мы не увидим в таком положении дел у христианских интеллектуалов ничего удивительного.

Итак, мы должны понимать акт боговоплощения в рамках третьей гипотезы — что бы именно мы в этом боговоплощении ни мыслили — не как акт вступления в сферу осязаемой телесности (выше мы видели, что энергично сущее божество воспринимается чувствами, не переставая существовать, т. е. быть божественным), но именно как выход за пределы божественных форм бытия. Мы не должны считать чувственно воспринимаемое сущее необходимо чем-то небожественным: вся глубина и парадоксальность учения Платона как раз в том и состоит, что отнюдь «не плоть и кровь» небожественны, но *modus vivendi* сущего, а не Единого, которое — даже не существуя — остается Собой в формах своего несуществования.

Отметив этот весьма важный момент, резонно задаться вопросом: почему нет следствий для иного? Для меня данный вопрос решается таким образом: не зная истинного боговоплощения, Платон при всем желании не мог сосредоточить внимание на этом тонком и не решаемом ни на какой почве, кроме Евангельской, вопросе. Конечно, Платон мыслил не богочеловека, но «богокосмос»; и, вероятнее всего, интуитивно ощущая некую неудовлетворенность, прервал здесь свое рассуждение. Представление поздних схоластов о том, что иное четвертой гипотезы описывает одушевленную телесность, лишает вторую гипотезу следствий для иного и, тем самым, опускает в учении о Сущем часть о божественных потенциях сущего. Я не думаю, что нам следует принимать

это позднее толкование. Думается, что «место» для рассмотрения иного в третьей гипотезы было словно бы зарезервировано в *Пармениде* Платоном. Все, что Платон говорит положительно в этой гипотезе, может быть понято как любой из трех видов боговоплощения, о которых мы говорили выше.

3А. Опущенная гипотеза. Троическое умозрение и отсутствие «троической гипотезы»

Как и всякий индо-европейский богослов, Платон, несомненно, чувствовал сакральную нагруженность числа «три». Представление о Троице мелькает и в *Софисте*, и в *Письмах* (это если не брать необходимой троичности диалектического метода как такового). Можно безо всякого преувеличения сказать, что триадические построения встречаются едва ли не во всех без исключения зрелых сочинениях Платона. Что касается *Пармениды*, то позднейшие комментаторы с большой легкостью разбили аппарат предикатов на триады и, соответственно, получили триады божественных сил, лучших родов и т. д. Однако удивительно то, что никогда и нигде у самого Платона троический принцип не становился предметом отдельного рассмотрения. Не вспоминаю я ничего подобного и у позднейших авторов. На фоне ожесточенных христианских баталий вокруг данного предмета, а также того грандиозного количества текстов, которое было написано в античности о Едином и принципе единства, такое молчание можно понять, опять же, только одним способом — не пришло время. Откровение, если мы берем его в интеллектуальном смысле, вероятно, следует понимать не только и не столько как появление новых содержаний, но — как акцентацию, открытие, сосредоточение внимания вокруг того, что всегда было под рукой. Воистину, я не удивлюсь, если, входя в рай, мы с изумлением заметим, что всегда в нем и были.

Но давайте посмотрим, как понимали триадический принцип более поздние авторы. Прежде всего, это выдвинутое Платином и принятое позднейшими платониками учение о трех божественных «ипостасях»: печально известное учение о бже отце, сыне и внуке. Далее, в пределах учения о второй ипостаси — Едином Сущем, или божественном Уме — мы находим учение о трех онтологических движениях и триадах, обсуждавшихся нами выше. Происхождение этих троических умозрений не более ясно, нежели диалектика развития — диалектика в немецком смысле слова: это нечто столь же загадочное, как и архитектурный, а затем и пластический вообще стиль культур. Возможно, в силу этого данный феномен не стал предметом пристального внимания в рамках Школы. Но тем более важен он для нас, смотрящих на древность со значительного отдаления.

Думаю, что проблематика триединства, если рассматривать этот принцип в его отличии от идеи всеединства, а не как конспективный вариант последней, превосходно задается положением: «если Единое едино и не едино», ибо триада есть первое актуальное число, как говорили пифагорейцы. Это весьма важно понять. Никто и никогда среди ортодоксальных христиан, находясь в трезвом уме и ясной памяти, не пытался посчитать Бога (для такого рода ошибки есть даже название — тритеизм); таким образом, триада, ставшая предметом пререканий среди интеллектуалов нарождавшейся в IV–V вв. эпохи, не была количественной. Это была такая триада, которая являлась сразу же и монадой; та «Троица», которая вместе с тем есть и «Единица». Если это, повторяющееся сотни раз в христианских богослужениях, положение взять как логический принцип, мы получим забавный формальный закон — *Закон положения положения*. В самом деле, когда мы говорим «один есть три», то мы либо говорим совершенную чушь, либо отрицаем значимость для предмета равно как имени субъекта, так и имени предиката. Почему? Потому что содержанием предиката оказывается другой субъект. Я хочу сказать, что если суждение «один есть три» содержательно не тождественно суждению «Петр есть Павел», т. е. не является просто бессмыслицей, хотя и построено по той же форме, то такое суждение аналогично суждению «человек — камень», имеющему в виду статую. Такое предикцирование субъекта субъекту в целях указания на неименуемый предмет лежит в основе всякой подлинно поэтической речи, а иногда является вообще основным поэтическим действием (как, например, в древнескандинавской поэзии). Лишь потом, когда слова становятся вещами, а первичное «есть» превращается в цветущую степь отношений, делается возможной наука о вещах. Самому Платону, считавшему, что Бог выносит суждения по аналогии — аналогии, являющей себя своеобразно в каждой из сфер: как тождество в логике, равенство и подобие в геометрии и т. п., — было отлично знакомо основополагающее значение поэтической речи для познания. В его жилах текла кровь тех же, кто называл пальцы рук «ветвями подошв» и «пил вино молний»⁴⁰.

Предикцирование субъекта субъекту — это, можно сказать, как двойное отрицание, так и двойное положение. С одной стороны, такое суждение низводит субъект суждения к предикату, показывая иллюзорность всякой относительной субъектности, с другой — дает наличное бытие сразу двум предикатам. Поистине, в таких суждениях постигаются не в последнюю очередь отношения — то, что связывает два субъекта; и сами отношения оказываются именами для того, о чем высказаны эти два субъекта. Разумеется, есть четкая грань между богословским и строго

⁴⁰ Образы из *Старшей Эдды* и *Ригведы*.

поэтическим применением данного принципа: поэт, может описывать таким образом любые подвиги, богослов же — лишь подвиги Бога. Впрочем, некогда Бог и герой были одним и тем же лицом.

Что значит, с точки зрения данного метода, положение: «Единое есть Сущее»? Это значит (если Сущее, конечно, понимается, как субъект), что предмет высказывания не есть ни единое, ни сущее, но что положено единое и сущее, и другое, о котором единое и сущее сказываются. То же самое справедливо и когда мы говорим: «Иное есть Сущее» и т. д. Открывая возможность для создания как высокохудожественных мифологических сюжетов, так и в высочайшем смысле истинного богословия, весь *Парменид* в этом свете предстает как сборник коанов, которые отнюдь небесполезно мыслить, стремясь постичь Жизнь, тождественную с Истиной.

Однако, все эти мои последние рассуждения продиктованы пониманием того, что двоическая логика наличия/отсутствия (бытия/небытия) не может сообщить ничего о персоне, но только — о бытии. То же справедливо и относительно диалектики — мыслительной структуры, более всех других соответствующей имперсональной жизни. Однако чтобы ухватить логику персональной жизни, нам нужен совсем другой язык, некий троичный код, нередуцируемый к двоичному — что-то вроде морзянки: точка, тире, пробел. До сих пор в диалектике мы имели точку и пробел. Значит, должна быть какая-то триалектика, в которой изменят смысл и отношения друг к другу и два известных члена. В частности совершенно ясно, что иное перестанет быть тенью Единого, но получит самостоятельное значение... однако нам сейчас не по зубам этот метод.

Вернемся к Платону: совершенно понятно, что он еще никак не мог сознать всего вырисовавшегося лишь впоследствии проблемного поля в деталях, но — что удивляет тем больше, чем глубже в это вникаешь — Платоном оно было принципиально очерчено, так что все последующие интеллектуальные сюжеты европейской истории разыгрывались уже в недрах структур, описанных и заданных *Парменидом*.

II. Григорий Богослов глазами платоника

На фоне тысячелетней традиции античного богословия христианская традиция выглядит более чем скромно и — несмотря на наличие в ней в III–VI вв. (т. е. перед самым концом эпохи) неплохих писателей — для истории древней цивилизации она все равно остается лишь эпизодом, хотя и заключительным. Потому центральной задачей для нас является найти место христианской теологии среди богословских учений древних. Христианство — как ментальная реальность — сумело раскрыть свои потенции лишь на базе новых народов, которые само образовало и сфор-

мировало; в античности же, пусть и на ее закате, христианство (несмотря на свой исторический вес) — веса интеллектуального почти не имело. Одним словом, дело с христианами на закате античности обстояло в точности так же, как с большевиками сто лет назад в России: сила была на их стороне, гений — на стороне их проигравших врагов.

Что же до культурно-этнической картины эпохи, то можно сказать, что на тот момент существуют три разных христианства (как, впрочем, и язычества): христианство враждебных Риму старых провинциалов (каких-нибудь коптов, евреев, арабов — на востоке, кельтов — на западе); христианство поздней Империи; и христианство молодых народов — германских (а возможно, уже и славянских). Когда мы говорим об античном периоде христианства, нам нужно понимать, что перечисленные три христианства отличаются друг от друга неизмеримо более, нежели, скажем, ариане и никейцы — т. е. виды христианства внутри одной и той же имперской церкви: последние просто близняшки сравнительно с совершенно иным лицом персидского или еврейского христианства, не вошедшего в имперскую орбиту.

Теперь, когда мы говорим о Византии, то должны с ясностью понимать: к моменту, когда христианство становится не просто государственной религией (т. е. религией на содержании Империи), но единственно терпимой религией Империи (а это в эпоху Юстиниана уже является фактом), древние народы — эллины и римляне — более не существуют, так что священная Империя ромеев властвует над разноплеменным (малоазиатским, по преимуществу) населением, распространившимся по всему Средиземноморью, в том числе на эллинском и итальянском полуостровах, что позволяет сравнительно безболезненно осуществлять здесь священную власть азиатского типа. Как только на историческую сцену выходят новые индоевропейские народы с родовым, а не сакральным понятием о власти и множеством других самобытных черт, возникают конфликты не только политические, но и ментальные; так что греки (имеется в виду население, говорившее на изрядно изуродованном греческом) у всех новых народов — как германских, так и славянских, а позднее и тюркских — неизменно пользуются самой дурной репутацией, являющейся, на мой взгляд, следствием глубокого культурного взаимонепонимания, близкого к параллелизму: непонимания, на фоне которого даже неприязнь выступает хоть каким-то контактом. Нам очень важно отметить эти моменты, чтобы раз и навсегда отделаться от мысли, будто древние греки или римляне стали в какой-то момент христианами: это, безусловно, чистая лингво-географическая иллюзия. К моменту тотального распространения христианства древних народов не существовало. Греческое койне, на котором разговаривало тогда Средиземноморье, больше всего походило на тот русский, который можно услышать в Азии.

Чтобы представить византийский город и место греческого языка в нем, следует представить себе нынешний рынок и русский язык, на котором там говорят. Вся специфика Византии происходит из того, что из одного и того же рынка стратифицировались и солдаты, и попы, и юристы, и так называемые императоры. Это была уже не агора и не «мужи афинские»: это был базар и «собор разноплеменный»⁴¹.

В имперский период христианство как раз и становится религией вышеупомянутого базара; оно бьётся за этот рынок с язычеством и получает его не прежде, чем все народы, более или менее похожие на народы (т. е. общины со своими богами, блюдущими их свободу), не разложились до состояния рыночных толп. Нужно с ясностью понимать, что христианство с IV в. — прежде всего, религия толпы. Это первое.

Второе, что нам нужно учесть, приступая к разговору о христианском богословии, — соотношение формы и содержания. Удачнее всего об этом сказал С. С. Аверинцев: «Так называемая форма существует не для того, чтобы вмещать так называемое содержание, как сосуд вмещает содержимое, и не для того, чтобы отражать его, как зеркало отражает предмет. “Форма” контрапунктически спорит с “содержанием”, дает ему противовес, в самом своем принципе содержательный; ибо “содержание” — это каждый раз человеческая жизнь, а “форма” — все время наличный органический фон для этого голоса, “музыка сфер”... Классическая форма — это как небо, которое Андрей Болконский видит над полем сражения при Аустерлице. Она не то, чтобы утешает... Она задает свою меру всеобщего, его контекст, — и тем выводит из тупика частного»⁴². Сказаны эти слова были в связи с европейской поэтикой, но как нельзя лучше формулируют отношение формы и содержания в богословии вообще, и в византийском богословии в частности. «Музыка сфер» данного богословия — конечно же, не экзистенциальные метания маленького человека из Малой Азии⁴³,

⁴¹ Процессы, происходившие в греко-римском мире, настолько похожи на те, что происходят у нас, что когда читаешь о вытеснении азиатами греков и римлян сначала с рынков, а затем и из городов Средиземноморья, осуществившемся благодаря сговору олигархических верхушек полисов со своими партнерами по бизнесу из всех уголков средиземноморской ойкумены, — не перестаешь удивляться нашему времени, в котором историю поздней античности можно изучать, выглянув в окно.

⁴² Аверинцев С. С. Связь времен. Киев, 2005. С. 410.

⁴³ Такой бесконечно обиженный собственной бездарностью персонаж создает, начиная со II в. до н. э., целый вал литературной продукции, в которой ненависть к эллинизму, пренебрежение культурой (и материальной, и политической) неразрывно сплетены с желанием превозмочь и унижить победителей — с одной стороны, а с другой — стяжать себе от них похва-

которые в ту эпоху пытается выразить в «классических формах» подавляющее большинство авторов (как языческих, так и христианских), но сами эти философские формы. Так что дело обстоит прямо противоположным образом, нежели мнят себе идеологи современного православия: то всеобщее и транскультурное, что есть в византийском наследии, не принадлежит самой Византии; соответственно, язык патристики — не всего лишь язык, а самое в ней существенное. Если же кто-то все-таки продолжит настаивать на том, что язык данного богословия — лишь обертка для чего-то неизреченного, то мы, пожалуй разгласим тайну этих мистерий: в сей фантик монахи упаковывают, как правило, сухого таракана ритуально-аскетического самодурства. Я, впрочем, надеюсь, что хотя бы иногда дело этим не ограничивается. Важно понять, что форма должна диссонировать с содержанием, что любое произведение искусства (а искусствами в данном контексте следует называть и науки, и даже искусство жить) обязательно предполагает диссонанс формы и содержания, и без этого становится претовратным занудством. Но довольно об этом.

О богословии каппадокийцев написано довольно много всевозможной литературы, так что мы не будем излагать его в деталях, предполагая знакомство читателя с предметом хотя бы на уровне семинарии. И остановимся лишь на системообразующих моментах.

1. Провал христианской науки и риторическая модальность богословия

Прежде всего, нужно ясно понимать, что христианство александрийских интеллектуалов — а это единственный вид раннего христианства, который может всерьез заинтересовать исследующего историю богословия —

лу. Из этого вот сора, в конце концов, родилась даже своя «мироотречная» лирика, образцы которой можно встретить и у нашего Григория Богослова; но как и всякое зерно, упавшее на камни, она засохла, не успев расцвести. Такой вот лирике и были необходимы «классические формы», ибо без них она просто не существует как эстетический факт (как и прозаические переводы Духовных Академий). Понимание данного положения дел как раз и разрешает некоторое недоумение епископа Илариона, когда он пишет: «Изучая молитвы Григория, невольно задаешься вопросом: не считал ли он необходимым обращаться к Богу на некоем особом языке, отличающемся от языка повседневности? Может быть, в личной молитвенной практике он и использовал обычный греческий язык своего времени, но в молитвах, оставленных потомству, он предпочитал пользоваться языком Гомера». *Епископ Иларион Алфеев. Жизнь и учение святителя Григория Богослова.* М., 2007. С. 435.

было вплоть до мельчайших деталей наследником и продолжателем интеллектуального проекта, восходящего к Филону Иудею. Предполагалось, что научное изучение Библии должно открыть ясное и аподиктическое учение не только о Боге, но и вообще обо всем на свете. Вчитывая в Библию содержания эллинских философских систем, иудеи и христиане получали возможность как находить в Св. Писании привычные истины, усвоенные в своих «университетах», так и обличать греко-римский мир в плагиате и воровстве у варваров всего лучшего. Важно понимать, что к IV в. идеологическая война «варварами» была выиграна. Но интересно вот что: и Климент, и (что неизмеримо важнее) Ориген — понимали свою деятельность как строго научную. Главным трудом жизни Оригена было параллельное издание разных текстов Библии — грандиозная чисто филологическая работа, которая немыслима, если не допустить, что для Оригена Библия и была сводом «тайного и вечного знания» (категория, никогда окончательно не исчезавшая в Азии: Тора, Коран, Веды — суть книги, которые прежде мира)⁴⁴. Изучение этого философского камня в Александрии III в. велось на всей возможной высоте тогдашней науки, так что посвятивший себя такому делу ортодокс мог, вероятно, до самой смерти сохранять пьянящую иллюзию обладания тайным знанием (что уж говорить обо всех тех религиозных группах, которые предводительствовались пророками или имели новые, еще более экстравагантные настроения). Конец этой науке положил арианский спор, который потому и разгорелся в Александрии, что там было достаточно образованной публики, занимавшейся «научным» изучением Писания. Я не буду описывать ход данного дела; нам очень важен итог. А итогом арианских споров для христианского богословия было более или менее оформившееся понимание, что «у авторитета восковой нос». Т. е. если первое поколение спорщиков с обеих сторон бросалось друг на дру-

⁴⁴ Вот, например, весьма похожее на правду (сужу по собственно опыту общения с харизматами) описание Оригена и христиан его круга (Порфирий у Евсевия Памфила. См.: *Церковная история*, VI, 19): «Горячо желая сохранить грязные рассказы иудейского писания, они [христиане] обратились к толкованию... Ясные слова Моисея они торжественно объявили загадочными и клялись Богом, уверяя, что они, как изречения оракулов, полны тайного смысла; лишившись в этом дурмане здравого разума, они ввели свое толкование... Этот нелепый метод заимствован... у человека, с которым я часто встречался в юности ... я разумею Оригена... [который] споткнулся об это варварское безрассудство, разменял на мелочи и себя, и свои способности к науке... О мире материальном и о Боге думал как эллин, но эллинскую философию внес в басни ей чуждые». (Цитируется по изд.: *Евсевий Памфил. Церковная История*. 2001. С. 269–270.)

га с Библией наперевес (так что на втором Сирмийском соборе было вовсе запрещено богословствовать небиблейским языком), то к концу века оформляется понимание необходимости иного — не библейского — языка для изложения «библейских» истин. Одним словом, вместе с понятием «единосущия» — филоно-оригеновский проект библейской науки рухнул. Последние юридически представители «христианской науки», наподобие Евномия, были торжественно выпороты титанами наступающей эпохи на всех эшафотах нового века, языки их вырваны, а души препоручены диаволу. Вся эта роскошная постановка оформляла победу риториков над учеными (какими бы последние на тот момент ни были). Получается довольно-таки странная картина: отказ от библейского языка и усвоение категориального аппарата аристотелизма создает представление о движении в сторону эллинизма; крах же идеала научности, безусловно довлевшего лучшей школе тогдашнего богословия — александрийской, создает представление о «возвращении к корням», к донаучным библейским корням. На самом же деле, тот и другой процесс оказываются в рамках свершившегося факта победы риторического сознания над философским, и даже поэтическим. Действительно, риторика в эту эпоху становится всем: она заменяет собой науку, и она же становится поэзией. Синтез всех искусств — вот как мыслится и понимается тогда риторика. И знаменем эпохи становятся люди, получившие риторическое образование — каппадокийцы.

(Об античной риторике, чтобы понимать суть вопроса, нужно кое-что знать, а потому позволю себе некоторое отступление. С. С. Аверинцев, впервые обративший пристальное внимание на различие этих движений, писал: «Было бы наивно представлять борьбу греческой философии и греческой риторики как всего лишь столкновение двух профессиональных групп... Вся серьезность и напряженность этой борьбы как раз тем и определялась, что в спор вступили две универсальные концепции духовной культуры, стремившиеся все освоить и подчинить себе»⁴⁵. И еще: «Разве теория ораторского искусства или теория художественной прозы может быть всерьез не то соперницей и врагинею философии, не то ее сестрой близнецом, ее alter ego? Но античная риторика была для античной философии именно этим — от самого рождения той и другой и до конца античности, более того, до исчерпания и распада созданного античностью типа культуры»⁴⁶.

⁴⁵ Аверинцев С. С. Плутарх и античная библиография. М., 1973. С. 97.

⁴⁶ Аверинцев С. С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // В кн.: Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 133.

Эта греческая риторика⁴⁷, известная философам больше под именем софистики, возникла как результат саморефлексии эллинства и представляла собой цельную систему воспитания, целью которой являлся дельный, «политический» человек. При взгляде на нее из дня сегодняшнего трудно понять, чего в ней больше: образования или муштры⁴⁸ (не иначе дело обстоит, например, с иезуитскими школами XVII столетия или военными корпусами времен Бисмарка); однако не поддается никакому сомнению, что образованные и вымуштрованные именно в этой школе и этой школой люди составляли на протяжении с V в. до н. э. по V в. н. э. основную массу эллинского «истэблишмента» — как политического, так и интеллектуального. Начавшись с Протагора и Горгия, данная традиция отнюдь не исчезла после издевательств над ней Сократа и обличений Платона, но ушла в Педагогику⁴⁹, где у нее не было никаких конкурентов, кроме двух полумонашеских орденов: пифагорейцев и киников⁵⁰, которые всенародного распространения, как практики, конечно же, не имели. Такое вот «школьное» существование риторика вела вплоть до начала «второй софистики» т. е. до конца I в. н. э., после чего софистический стиль мышления становится все более доминирующим, воссоединяется с набирающим силу христианством, расправляется руками «христианских» императоров с философией, становится исключительно возможным стилем духовности в полуазиатской Византии и даже воспринимается кое-кем в ней как таинство⁵¹. Отметим, что Филостраты, Элий Аристид, Дион Хризостом (в его риторический период) считают Платона неудачным подражателем Горгия, а философию — претенциозным проектом, который самым делом, т. е. разделением на множество школ, показал свою неспособность постигать истину⁵². Для мыслите-

⁴⁷ Излагаемые в данной главе воззрения либо прямо взяты из разнообразных статей С. С. Аверинцева, либо навеяны их чтением.

⁴⁸ Намеренно пользуюсь здесь термином и примерами О. Шпенглера.

⁴⁹ Это не покажется чем-то неожиданным, если принять во внимание, что именно софистам принадлежит честь как кодификации Гомера, так и создания эллинской грамматики.

⁵⁰ Только эти две философские школы создали в античности самостоятельные аскетическо-педагогические доктрины (стоицизм здесь всецело зависит от кинизма); остальные интеллектуалы древности либо вели светский, «риторический» образ жизни, либо с неизбежностью принимали одну из этих двух парадигм.

⁵¹ Например, Иоанном Сикелиотом и Иоанном Доксопатормом (XI в.). См.: *Аверинцев С. С. Византийская риторика. // В кн.: Риторика и истоки европейской литературной традиции. Указ. изд. С. 293.*

⁵² Эта теза безо всяких изменений была усвоена христианской мыслью уже к III в.

лей этого направления именно риторика, суть которой состоит в сплаве эстетизма и энциклопедизма, и есть истинная философия. В каком-то смысле можно говорить о данной традиции и как о наследующей Гомеру традиции светского красноречия и светскости как таковой, в которую вылился первоначальный лиризм и задушевность эллинских «замков»; как о движении, в котором растворилась греческая поэтика.

Итак, знаменем эпохи становятся каппадокийцы. Действительно, все что требуется для классических риториков, не отсутствовало в них: и аристократизм, и умение в зависимости от текущих нужд говорить прямо противоположные вещи с честным лицом, и вкус к придворной и административной интриге, и, наконец, свойственная провинциалам нахрапистость и пробивной характер в делах. Это была новая элита новой страны. Таких персонажей мы потом будем встречать вплоть до Паламы и Кантакузина, вплоть до самых последних дней Византии, и даже после ее падения — в лице тех говорливых и всезнающих «владычек», которые в больших количествах побирались по Московской и Литовской Руси в XV–XVIII вв. и были источником серьезных бед как для восточной, так и для западной части русских.

Теперь разберемся, что такое риторика в богословии. Единственный ученый последнего времени, заподозривший, кажется, что с каппадокийским богословием «что-то не так», был В. М. Лурье; во всяком случае, именно он как-то забеспокоился и предложил считать, что противоречия каппадокийцев связаны с методически принятым у них принципом дополнительности (до которого сравнительно недавно дошли наши естественные науки)⁵³. В этом фантастическом предположении истинным было то, что каппадокийцы, похоже, действительно смотрели на Бога — как на какой-то внеположный разуму чувственный феномен, который следует описывать, и в этих целях привлекли категориальный аппарата Аристотеля, как раз и приспособленный для описания чувственных предметов. Это действительно так; что же касается «принципа дополнительности» (или, как ранее высокопарно выражались русские богословы, «антиномизма») данного богословия, — то, думаю, это слишком высокие слова для внутренне противоречивого риторического дискурса. Действительно, стиль мысли и речи у каппадокийцев находится в пределах того, что — применительно к истории эллинистической духовности — называют «второй риторикой», т. е. своего рода философского верлибра, призванного заменить школьную философию. Нет никаких сомнений, что (во всяком случае, на словах) Демосфена и Исократа для христиан заменяли Моисей и Исайя (т. е. те, кто принимался за них в IV в.), и звучало это как лозунг: что-то вроде «пролетарской литературы»; но во всем,

⁵³ Лурье В. М. История византийской философии. СПб., 2006. С. 84.

кроме самопрезентации — в системе приоритетов и отрицаний, в ценностной шкале, в круге образов и идей — каппадокийская риторика весьма и весьма похожа на свою языческую сестру, если только можно вообще производить здесь деление на два феномена. Тот же теоретический скепсис, пренебрежение к философам, напирание на «философию жизни», приоритет опытного познания (в том числе и в богословии) над интеллектуальным, увлечения практическим морализмом и аскетизмом, превозношение святых простецов — все это было отлично известно античности до и помимо христианства.

2. Риторическая постановка вопроса о сущности и энергии

Окинем богословские воззрения св. Григория единым взглядом. Прежде всего, все богословское действие разворачивается на фоне громады непознаваемой *божественной сущности* (1), которая обрамляет и нависает над любым более конкретным содержанием. На ее фоне в строго гносеологическом контексте прорисовываются *энергии* (2) — как предметы познания тех, кто познает Бога.

Имеем ли мы здесь богословствование в рамках шестой и восьмой гипотез *Парменида*? Чтобы ответить на поставленный вопрос, нужно прежде всего спросить: а каким именно образом познавался Бог, что Он оказался непознаваем? Везде, где св. Григорий говорит о непознаваемости, он имеет в виду непознаваемость божественной сущности: 1. посредством чувств и восприятий; 2. посредством аналогии; 3. посредством имен; 4. посредством понятий; 5. посредством свидетельств Писания. Очень неплохо было бы спросить нашего ратора: а посредством чего мы вообще узнаем, что есть такая реалья, как божественная сущность — ведь само это имя даже не библейское? То познание, что Бог есть, что Он един, запределен и непознаваем — а познание этого св. Григорий, вроде бы, допускал за естественным разумом, — никоим образом не может дать нам понятия о божественной сущности. Почему, в самом деле, я должен отождествлять своего естественным путем постигнутого Бога именно с сущностью: почему не с бытием, не с идеей, не с душой, не с чем угодно умопостигаемым? Даже если взять эту сущность отвлеченно, вне связи с ипостасийностью как таковой, не говоря уже о проблематике Троицы, — вопрос все равно остается открытым. Кроме того, следовало бы спросить: утверждает ли он, что непознаваемость божественной сущности — та же, что и непознаваемость сущности всякой другой вещи? Если да, то раз они совершенно одинаково непознаваемы, то почему познаваемая (как утверждают каппадокийцы) посредством энергий ипостась вещи имеет именно божественную, или небожественную, или какую угодно иную сущность — ведь никакого познания об этом не существует? По-

чему этот стол, эта книга, этот крокодил не суть ипостаси божественной сущности (к тому же кому-то, положим, известны люди, верящие в то, что крокодил — теофания)? Все это в рамках каппадокийского богословия вопросы не продуманные, а заболтанные. Отсюда следует, что и те способы познания, которые отвергал св. Григорий, и самое его отвержение — находятся в пределах чисто риторического дискурса: одни болтуны говорили «знаем», другие болтуны говорили «нет, не знаете»; дальше вмешивались светские власти и разгоняли монахов по монастырям, епископов — по усадьбам.

Здесь нужно обратить внимание также и на следующее: назианзийский владыка любил распустить цельное вино созерцания в объемистом кратере историософских перспектив. В этом смысле он говаривал, вслед за Павлом, что сейчас — в зеркале и гадательно, а потом — ясно и лицом к лицу; понятно, что такого рода тирады следует относить к жанру беллетристики. Как из того, что св. Григорий местами бранит и поносит тело, нельзя делать далеко идущих выводов о порочности тела как такового, так и из многочисленных сетований о познавательном нашем несовершенстве (а оба эти феномена связаны самым что ни на есть тесным образом, так что плоти частенько достается именно как препятствию в богопознании) нельзя в принципе заключать ни к каким метафизическим положениям. И та, и другая реплики — не более чем, экзистенциальные возгласы и вздыхания.

Куда серьезнее дело начинает обстоит, когда ворчание о малости света, постигаемого в этой жизни боголюбцами, начинает перерастать в прямой агностицизм, т. е. в отрицание возможности познания Божественной сущности, что, в свою очередь, будучи помыслено до конца, должно привести нашего мыслителя и к отрицанию любой вообще возможности богопознания. Разберем один из соответствующих пассажей. Во *Втором слове о богословии*, как и всегда при удобном случае облив грязью Платона⁵⁴, наш автор пишет: «Обнять мыслью столь великий

⁵⁴ «Уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно», — так любомудрствовал один из эллинских богословов, и думаю не без хитрой мысли; чтоб почтили его постигшим, сказал он “трудно”, и чтоб избежать обличения, наименовал сие неизреченным» (*Святитель Григорий Богослов*. Указ. изд. Т. 1. С. 393–394). — Какая мелочная базарная грязь! Даже лучшие из отцов церкви, увы, от нее не свободны. Начнем с того, что цитата не точна. У Платона: «Творца и Отца этого вот всего отыскать — уже дело, а, отыскав, рассказать о Нем всем — и вовсе невозможно». Св. Григорий, как мы видим, нарочно искажает смысл платоновского изречения. Платон цитировался по статье: *Светлов Р. В., Лукомский Л. Ю.* Дамаский Диадокх как представитель афинской школы неоплатонизма // Указ. изд. С. 807. В переводе Аверинцева текст звучит так (*Тимей*, 28с3–5): «Конечно, Творца и Родителя этой

предмет (т. е. Бога. — Т. С.) совершенно не имеют ни сил, ни средств не только люди оцепеневшие и преклоненные долу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые, равно как и всякое рожденное естество, для которого этот мрак — эта грубая плоть, служит препятствием к уразумению истины. Не знаю, возможно ли сие природам высшим и духовным, которые, будучи ближе к Богу и озаряясь всецелым светом, может быть, видят Его, если не вполне, то совершеннее и определеннее нас, и при том по мере своего чина одни других больше и меньше...»⁵⁵. Что мы здесь видим? Во-первых, типический риторический платонизм, где плоть — это, конечно же, не падшая плоть (как хотелось бы, наверное, нам), но плоть как таковая. Во-вторых, если Божественная сущность (а речь идет именно о ней) совершенно никак непознаваема, а именно так утверждает здесь св. Григорий, то это уже метафизический тезис, и его следует судить «по законам военного времени». Любой философски образованный оппонент св. Григория немедленно возразил бы ему, опираясь, например, на третью книгу *Пирроновых положений* Секста Эмпирика⁵⁶ (нет никаких сомнений в том, что излагающиеся Секстом скептические положения имели весьма широкое распространение среди интеллектуалов эпохи и потому могут не рассматриваться как принадлежащие исключительно скептической школе Пиррона и Секста); мы же повторим этот аргумент — как имеющий непреходящее значение сам по себе. Говоря предельно кратко: если в акте познания той или иной энергии или силы никоим образом не познается та сущность, чьей энергией или силой являются познанные энергия или сила, то никоим образом нельзя сказать того, что они принадлежат этой именно, а не какой-либо другой сущности.

Причем это лишь одна сторона вопроса; агностическая аргументация Секста гласит: нельзя познать действие как действие, не зная прежде причину, но нельзя познать и причину как причину, не зная прежде действия. Этим — с точки зрения Секста — доказано, что непознаваемы и причина (сущность), и действие (энергия). Плотин, впервые — в рамках платонизма — преодолевший агностицизм как пирроновский, так и собственно платонический, с ясностью уразумел, что дело не обстоит так, как утверждают скептики именно потому, что в акте познания энер-

Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» (*Платон. Собрание сочинений* в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 432). Результат тот же: Григорий искажает цитату в лучших традициях Татиана и ему подобных «революционных ораторов» III века.

⁵⁵ Указ. изд. Т. 1. С. 393–394.

⁵⁶ *Три книги Пирроновых положений*, III, 5. // В кн.: *Секст Эмпирик. Сочинения* в 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 321.

гии необходимо разом же познается и сущность, и наоборот. Но отцы церкви были куда изощреннее в скабрёзных сплетнях о своих великих предшественниках, нежели в действительном осознании наличных здесь трудностей. Потому св. Григорий, похоже, довольствовался доморощенным агностицизмом. Впрочем, последний был выдвинут им в полемике с «домашним злом»⁵⁷, т. е. Евномием — патологическим оптимистом, считавшим, что знает божественную сущность точно так же, как Сам Бог; и в этом качестве агностицизм св. Григория вполне приемлем и объясним, так сказать, по икономии. Однако уже сто лет спустя никто не относился к нему как к одной из реплик в споре, а потому нанесенный им вред едва ли не больше, чем принесенная польза.

Это учение о непознаваемой божественной сущности теснейшим образом связано с риторической модальностью богословия, с которой мы начали наш разговор. Ибо если сущность непознаваема никоим образом, то можно, пожалуй, говорить о ней что угодно, лишь бы это производило нуминозное впечатление. Этим учением каппадокийцы открыли дорогу не только и не столько богословской поэзии (что, должно быть, имелось в виду ими самими), сколько мутным потокам псевдобогословских словес, чем позднейшее византийское богословие главным образом и прославилось.

В вопиющем противоречии с данным положением дел находится мистицизм св. Григория. Об этом следует сказать отдельно. Вообще, для раннего христианства мистицизм — вещь невозможная и несуществующая; до прихода в церковь эллинистически образованных арийцев об опытном познании Первоначала нет никаких упоминаний. Все ранние «богоносцы» — типические ближневосточные харизматы, посредством которых действует и говорит Бог: они пророчествовали, изгоняли бесов, рушили статуи, возносились до третьего неба — все что хотите, но ни о каком созерцательном постижении Первоначала в этой среде речи не шло. Познание вообще было еще довольно долго не в чести. Харизматы дополнялись учителями (читай: законниками), которые собирались угождать Господу, исполняя новый закон, а может быть — и редактируя его совместно с новыми пророками. Это всего лишь реформированная синагога. Еще раз: до прихода в церковь эллинистической интеллигенции никакого мистицизма христианство не знало; а потому — говоря о Григории Богослове и Григории Нисском, мы говорим едва ли не о первых христианских мистиках. Епископ Иларион, написавший обстоятельную и чуткую книгу о св. Григории, вообще разнес в два разных раздела его

⁵⁷ Так ласково называет Евномия сам Григорий в «Послании к Нектария» (указ. изд. Т. 2. С. 6).

догматическое и мистическое богословие. И епископа Илариона можно понять: иногда создается впечатление, что на одной полке у св. Григория лежал мистицизм, а на другой — догматика. Поскольку же так быть не может, мы должны заставить себя каким-то образом увязать мистические части его учения с догматическими.

3. Мистическое богословие св. Григория

Здесь, прежде всего, нужно учитывать ярко выраженный визионерский склад ментальности св. Григория. Отличный материал об этом собран в книге епископа Илариона⁵⁸: ни в кинестетических переживаниях сердечной теплоты, ни в пророческих голосах, т. е. ни в чем из того, что характеризует египетско-палестинский мистицизм, наш философ замечен не был. Св. Григорий — визионер по преимуществу, и даже чистый визионер. Сам Бог есть Свет, и все сущее — светлы, радужные круги, арки, накладывающиеся друг на друга, нисходящие световыми водопадами божественного светолития вплоть до теней и озарений: вот мир св. Григория. Вполне понятно, что в этом отношении он не просто платоник, но человек, находящийся в индоевропейской традиции опытного богопознания. Ибо от Вед и Авесты до Платона, и потом Плотина — один и тот же опыт, одна и та же традиция.

(Те, кто пытается различить безличный, якобы, абсолют Плотина и личного, якобы, Бога христианства, должны знать, что: во-первых, сам неоплатонизм начался с провозглашения Платином трех божественных ИПОСТАСЕЙ, и что ипостасийное бытие Единого у Плотина тем и отличается от построений, например, Спевсиппа, что Единое имеет ипостасное бытие⁵⁹; во-вторых, никто — ни в античности, ни в ранней Византии — не считал Бога личностью в нашем смысле слова, ибо сама категория личности является тем, что лишь открывается в процессе человеческой истории.)

В соответствии с опытным познанием Бога как Света находится и теория воссоединения с Богом — как превращения воссоединяющегося в Свет; и, соответственно, путь совершенствования — путь к такому воссоединению — понимается как очищение от тьмы материи и тела. Епископ Иларион, конечно же, всячески оговаривается, что речь здесь не идет о единстве опыта, лишь о языке... но мы уже много об этом слы-

⁵⁸ См.: *Епископ Иларион Алфеев. Жизнь и учение святителя Григория Богослова*. Указ. изд. С. 415 и далее. Здесь и видения наяву, и мистические созерцания, и вторичная световая художественная образность.

⁵⁹ Об ипостасности Первоначала смотри, например: Прокл. *Комментарий к «Пармениду»*, 1064. 21.

шали. Речь идет именно о буквальном совпадении опыта при различной его концептуализации. И даже эта разница концептуализаций у св. Григория весьма незначительна; когда епископ Иларион пишет, например: «Вместо платонической идеи освобождения от тела, он (т. е. св. Григорий. — Т. С.) выдвигает идею очищения тела как необходимого условия для приобщения к божественному свету»⁶⁰, — то такое суждение вызвано, скорее всего, незнанием епископа с текстами Порфирия, в которых «идея очищения» дана с напряженностью ничуть не меньшей, если не большей, чем у св. Григория. Кроме того, епископ Иларион не принимает в расчет аскетические практики, существовавшие в большинстве эллинистических школ — и у стоиков, и у киников, и у неопифагорейцев, и у неоплатоников; почему не принимает — неизвестно.

Единственный момент, который, похоже, действительно, различен, — сводится к тому, что ряд текстов св. Григория можно понять в том смысле, что он презирает и отвергает не тело как таковое, но падшую плоть; у платоников же — само тело, ибо у них нет учения о первородном грехе⁶¹. Но, во-первых, в огромном количестве случаев у св. Григория речь идет о плоти как таковой, а не о падшей плоти. И, во-вторых, говорить об отвержении в неоплатонизме всякой вообще телесности, телесности как таковой — совершеннейшее безумие. Ибо платоники чтили святые тела — и тела светил, и тела статуй; телесность и ее восприятие, как мы уже говорили, фиксируются ими вплоть до сферы Ума. Так что с уверенностью можно говорить исключительно о том, что платоники отвергали эти вот земляные, животные тела. Но и здесь нужно быть очень осторожным: эти низшие тела суть части богини Земли и Космоса, а Космос для всех без исключения неоплатоников — живой бог, так что и части этого бога не могли быть ими презираемы⁶². Что же действительно ими отвергалось и презиралось? — Способ сопряжения души с телом, при котором разумная душа усваивала как свои животные формы жизни. В теле (и точнее — в материи) платоники видели второй полюс притяжения человеческой воли; и если первый именовался Единым, Светом и Благом, то второй — Беспредельностью, Тьмой и Злом. Так обстоит дело, если рассуждать строго в логике неоплатонической системы. Отрицающая тело риторика была столь же распространена в ту эпоху, как и апология телесного в течение всего ушедшего века. В популярном риторическом платонизме телом называлось приблизительно то же, что у апостола Павла «міром», т. е. некий злой морок, в котором погряз человек. Итак, у меня нет никаких сомнений, что как платоники, так и христиане IV в.

⁶⁰ *Епископ Иларион Алфеев*. Указ. изд. С. 429.

⁶¹ Там же. С. 427.

⁶² Все это исчерпывающим образом излагается Плотинем в *Энн.* II. 9.

и порицали, и отвергали одно и то же. Хотя объясняющий миф — способ концептуализации отвергаемого обеими сторонами «оскотинивания» — был, и в самом деле, несколько различен.

В чем же была разница? Во-первых, в том, что грехопадение мыслилось христианами событием историческим и сравнительно недавним; неоплатоники же считали его событием космического масштаба, совершающимся сейчас и всегда. И то, и другое учение зависимы друг от друга и глубоко, с моей точки зрения, ущербны. Ибо как совершеннейшее безумие считать источником мирового зла чью-либо конечную волю (неважно — ангела или человека), так же нелепо считать все мировое зло простым недостатком добра, по необходимости присутствующим на низших ступенях творения. Ничего более яркого и вразумительного, чем трактат Плотина *О зле* (I, 8), несмотря на всю его недостаточность и противоречивость, так, по-моему, человечеством и не написано.

Во-вторых, разница в том, что неоплатонизм, по всей вероятности, воспроизводил концепцию воскресения в новых телах; она фиксируется с некоторыми нюансами в мифологиях многих древних народов: души мыслятся получающими тело духовное по смерти (с различными вариациями: только праведники; только герои; все, но одни — для блаженства, другие — для наказания и т. д.). Христиане же исповедовали строго персидский вариант учения о воскресении, т. е. воскресение в земных телах, с перспективой последнего суда.

Итак, в вопросе о теле и его отвержении мы видим различия не в отношении к телу и его наличному бытию, но в причинах, объясняющих появление такого его состояния, и прогнозах относительно его будущего. Именно это я и называю разницей концептуализаций при единстве опыта.

Все вышеизложенные вопросы я разбираю, скорее, по ходу дела и, как говорится, для полноты ощущения, а не потому, что они представляются важными или сложными. Визионерство св. Григория и его опыт в пределах первой и второй гипотез *Парменида* не нуждаются ни в каких комментариях: ко времени жизни св. Григория арийской традиции гимнословия о божественном свете было, вероятно, около полутора-двух тысяч лет, так что, фиксируя постоянную обращенность нашего мыслителя к Платону и платоникам, мы должны понимать, что речь идет всего лишь о **ближайших** предшественниках св. Григория, но ни в коем случае не об учителях, ибо научиться этому можно лишь у своей вешей души. Еще более поверхностна связь св. Григория с Библией и семитическим мироощущением вообще. Кроме общеазиатского монархизма и неприязни к эллинизму, а также провинциальной нелюбви к столицам, я не вижу в его творчестве ничего специфически библейского. Понятно, что как и все интеллектуалы своего времени, св. Григорий увлекался своим откры-

вением, и что этим откровением была для него Библия. Но после Филона и Оригена св. Григорий не знал, и даже в принципе не мог знать Библии, а потому непонятно — любил он ее или нет: Ветхий Завет для него был аллегорическим изложением среднеплатонической философии в духе Антиоха Аскалонского, что он совершенно справедливо считал вещью пройденной и устаревшей. Новый Завет, особенно Иоанн, понимались им (опять же, совершенно справедливо) в связи с неоплатонизмом; однако ни малейшего понятия о персидском источнике богословия света у яхвистов, начиная с Иезекииля, он не имеет, равно как и о близости риторики *Евангелия от Иоанна* языку кумранитов и других эсхатологических (т. е. находящихся под влиянием персидских обетований о Фраш-керэти) яхвистских сектантов. Можно сказать, что он интуитивно точно выхватывает из мешанины своего откровения то, что нужно именно его душе — это и сборники цитат⁶³, всевозможные каталоги, которые он составлял с явным удовольствием.

В *Слове 40* мы встречаем у св. Григория также учение о двух видах огня: очистительном и карающем. Первый полагает не только злые навыки, но и само «вещество» (здесь св. Григорий, опять же, чистый платоник: подлежит уничтожению материя сама по себе). Но если очистительный огонь горит ради освобождения от тьмы, то карающий — ради уничтожения. Считает ли св. Григорий этот огонь вечным, считает ли, что уничтожению подлежит самая субстанция души, — понять из его текста нельзя. Далее, мы встречаем учение о двух видах света: умном свете и чувственном — свете наслаждения. Последний выдает себя за первый — и обманывает. Думаю, свет здесь нужно понимать как метафору удовольствия; это, скорее всего, не указание на возможность мистериальной ошибки (как полагает епископ Иларион), но обычная для тогдашней риторики (а восходит она еще к Продику и софистам V в. до н. э.) дилемма: путь добродетели/боговедения или путь наслаждения наличным — наслаждения, оборачивающегося страданием.

4. Вопрос о сущности в рамках мистического богословия

Этот вопрос в рамках мистического богословия св. Григорием нигде и никогда не поднимается и не рассматривается. Он — чистый плотиник; реальность божественного мрака ему неизвестна. Там, где ему опытно открывается Бог, он знает лишь Высший Свет и себя в качестве тьмы, т. е. находится строго в рамках первой гипотезы. О том, что его учение о субъективно обусловленном незнании вырастет уже у его младшего

⁶³ Например, все, что связано с визионерством и светом в Писании, вылущено из него св. Григорием самым тщательным образом.

коллеги — Григория Нисского — в полновесное учение об объективном незнании, т. е. о божественном мраке, и что сначала у Псевдо-Дионисия, а затем у многих и многих мистиков, особенно на Западе, оно получит глубочайшее и порой наипоэтичнее выражение, — он тоже не ведет. И, тем не менее, исток умозрений и Майстера Экхарта, и Хуана де ла Круса, лежит именно в риторическом богословии св. Григория.

5. Догматическое богословие

Об отличии непознаваемости в силу того, что познавать нечего, от непознаваемости в силу того, что предмет превосходит разум (либо этого вот человека, либо вообще человеческий), — св. Григорий молчит, в то время как формулировка такого отличия могла бы раз и навсегда избавить его от ассоциации непознаваемости и сокрытости. Чтобы быть непознаваемым, Богу отнюдь не нужно скрываться. Это, увы, у св. Григория не проговаривается, а потому время от времени он филоновствует⁶⁴, уча о некоем «сокрытом Боге», и, тем самым, воспроизводит атмосферу эллинистического пуританства с его чистотой, тайнозамкнутостью и избранничеством, что весьма диссонирует с претензиями самого же св. Григория на кафоличность своего учения и даже пророческим пафосом пророка-презентиста⁶⁵, опознающего свою эпоху как время осуществления полноты божественного знания (это в связи с проповедью божественности Св. Духа).

Мы не обнаруживаем у св. Григория также и онтологического коррелята гносеологического учения о познании божественных энергий, так что все его прозрения так и остаются всего лишь прозрениями, что излишне субъективизирует его богословское учение. Такой субъективизм, т. е. нарочитое опускание онтологических коррелятов мистических актов познания в богословии, предполагает, как мы ниже увидим, механицизм (филоновского, опять же происхождения) в космологии. Космос — машинка; есть лишь два субъекта общения — Бог и человек; все остальное сущее неизмеримо ниже того и другого. Природа не признается живой, человек — космичным; учение о Душе мира утоплено в богословии и лишено эмпирического содержания; философия природы деградирует до каких-то нелепых побасенок. Чрезвычайно любопытно наблюдать, как эллинистический рационализм, скрестившись с библейским креационизмом и общесемитическим натурализмом, уже в IV в. порождает состояния сознания, близкие к новоевропейским. Итак, есть сущность и энергии.

⁶⁴ Т. е. следует Филону Александрийскому, чье учение, в свою очередь, восходит к стоикам.

⁶⁵ А таковы все поздние пророки эпохи Второго Храма.

Как же задается проблематика Ипостасей? Это, на самом деле, довольно сложный вопрос, ибо среди множества, и порой чрезвычайно красивых, текстов у св. Григория крайне редко встречаются пассажи, объясняющие учение о Троице из внутренней логики предмета. Как правило, данное учение вводится либо сотериологически (в манере Афанасия Александрийского), либо экзегетически (по следам Оригена), либо историософски (об этом мы скажем еще отдельно).

5а. Постановка вопроса о монархии

Разберем наиболее выразительный из собственно богословских фрагментов. Он является парафразом из Плотина. Конечно, св. Григорий не был бы христианским богословом IV в., если бы не лягал своего учителя, хотя мы вскорости убедимся, что в существе своей богословской (не космологической или сотериологической) мысли он всегда остается неоплатоником римской (т. е. Платиновой) школы. Итак, св. Григорий пишет: «Мы чтим единоначалие; впрочем не то **единоначалие** (т. е. монархию. — Т. С.), которое определяется единством Лица (и одно, если оно в раздоре с самим собою, составит множество), но то, которое составляет равночестность единства, единодушие воли, тождество движения и направления к Единому Тех, Которые из Единого (что невозможно в естестве сотворенном), так что Они, хотя различаются по числу, но не разделяются по власти⁶⁶. Посему Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности. И сие у нас — Отец, и Сын, и Святый Дух. Отец — родитель и изводитель, рождающий и изводящий безстрастно, вне времени и безтелесно; Сын — рожденное; Дух — изведенное, или не знаю как назвал бы сие тот, кто отвлекается от всего видимого. Ибо не дерзаем наименовать сего преизлиянием благодати, как осмелился назвать один из любомудрых эллинов, который, любомудрствуя о первом и втором Виновнике, ясно выразился: “Как чаша льется через края”. Не дерзаем из опасения, чтоб не ввести произвольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятием о Божестве⁶⁷».

В этом небольшом тексте — квинтэссенция троического богословия св. Григория, а потому разберем его внимательно. Первое, что здесь бросается в глаза, — это строго платоническая диалектика трансцендентного Единого в его отношении к Уму. Когда св. Григорий пишет: «Единица, подвигшаяся в двойственность», — мы видим первую триаду: собственно запредельное Единое и две соотнесенные друг с другом единицы диады — предел и беспредельное; со времен Евдора Александрийского (I в. н. э.),

⁶⁶ В некоторых рукописях: «по сущности». — Прим. переводчика.

⁶⁷ *Слово о богословии третье*. Указ. изд. С. 414.

который восстановил после нескольких веков забвения древнее учение пифагорейцев, это богословие было достоянием всех ученых мужей Средиземноморья; на него, по всей видимости, опирался и Филон Иудей. В неоплатонической школе единое диады называлось нередко умопостижимым, которое неоплатоники, опять же, отличали от Единого. Наконец, когда св. Григорий говорит: «остановилась на троичности», — нужно понимать, что эта «троичность» с эпохи Пифагора была именем числа как такового; число же есть единство предела и беспредельного: третье — считая от монады (умопостижимого), четвертое — считая от запредельного Единого, которое, впрочем, не может счисляться. Все эти тонкости и нюансы были вняты античному слуху, но совершенно забылись уже пару веков спустя, когда философское сознание опустилось до каких-нибудь ересей тритеизма, и даже тетратеизма (V–VI вв. н. э.). Итак, центральным вопросом для нас является: различал ли св. Григорий единое диады и запредельное Единое? Если нет, если на месте двух понятий стало одно — «отцесущность», «ипосущность» или «сущестась» (как кому будет угодно), а такой ответ на этот вопрос вполне возможен, — то богословие св. Григория представляет собой откат к аристотелевскому богословию Ума, наподобие того, который можно наблюдать у Филона и Оригена.

Это тем легче могло произойти у христианских мыслителей, что в еврейском языке само слово «Отец» производно от глагола «желать», так что первая Ипостась вполне могла пониматься как Воля, а рождение могло оказаться неразрывно связано с желанием просто из-за словесной игры. Именно так происходило у ариан, и именно это — более чем спорное с его же точки зрения — учение св. Григорий делает демаркационной линией между собой и Платином. Не будем к нему слишком строги; здесь наш оратор явно погорячился: везде, где ему приходится спорить с арианами, он напрочь отвергает участие воли в порождении Сына, ближайшим образом — в том же самом *Слове*, буквально страницей после⁶⁸. «Понятие “хотения” неприменимо к рождению Отцом Сына, так же как и понятие “страсти” — резюмирует антиарианский выпад св. Григория епископ Иларион⁶⁹. Хотя, думаю, дело обстояло не так однозначно. В понятии о «страстности» Бога св. Григорий, как и все античные христиане, метался между страстным, гневным, ревнивым богом яхвизма и — бесстрастным благом философов. Систематическим примирением этих взаимоисключающих воззрений, насколько я знаю, в ту эпоху, околдованную филоновской аллегорезой, никто специально не занимался (за исключением, может быть, Маркиона, если, конечно,

⁶⁸ Указ. изд. С. 416–417.

⁶⁹ *Епископ Иларион Алфеев*. Указ. изд. С. 320.

кто-нибудь назовет его деятельность примирением). Сказать, что наш оратор мыслил чересчур уж последовательно, я никак не могу.

Но вернемся назад; действительно, есть возможность прочитать богословие св. Григория так, что непознаваемая сущность у него окажется Единым сущим второй гипотезы *Парменида*. Если бы мы говорили о Василии Великом, то должны были бы говорить так и только так. Но Василий топил свой тритеизм в аморфной риторике, а Григорий, хотя и не чист от этого совершенно, но все же с Василием в данном отношении не сравним. Потому положению св. Василия: «Бог един, потому что Отец един»⁷⁰, — следует прямо противопоставить положение св. Григория: «Один у нас Бог, потому что Божество одно»⁷¹. У св. Григория **принципом единения выступает сущность, а не ипостась**, и потому у нас есть основание предположить у него монархию сущности. Это принципиально важно! Прочитаем весь пассаж полностью: «“Если, — говорят, — Бог, Бог и Бог, — то как же не три Бога?”... **Один у нас Бог, потому что Божество одно.** И к Единому возводятся Те, которые от Единого, хотя и веруем в Трех. Ибо как Один не больше, так и другой не меньше есть Бог, и Один не раньше, и Другой не позже; они не рассечены волей (а ведь только что порицал за это Плотина! — Т. С.) и не разделены силой... Напротив, Божество неразделимо в разделенных... как в трех Солнцах, заключенных одно в другое, одно растворение Света (заметим: есть Божество, и есть три солнца Ипостасей. — Т. С.). Итак, когда взираем на Божество и Первую Причину и монархию, тогда представляемое нами одно; а когда на Тех, в Ком Божество, на Тех, Которые от Первой Причины существуют вневременно и равночестно, тогда поклоняемся трем»⁷². Совершенно, ясно что эти «три», включая Отца, суть «Те, Которые от Первой Причины». Потому, когда епископ Иларион, комментируя этот фрагмент, пишет: «Единство в Троице, таким образом, обусловлено единством Отца, с Личностью Которого в каппадокийском богословии связано понятие Первой Причины и идея монархии», — то он просто не желает читать того, что пишет сам св. Григорий, не желает видеть его своеобразности, его внутреннего спора со св. Василием, длившегося всю жизнь и лично, и богословски. Впрочем, в связи с вышеупомянутой непротиворечивостью нашего автора, я поневоле фиксирую лишь один из изводов богословия св. Григория. И, тем не менее, этот извод представляется мне чрезвычайно важным, особенно в связи с его конгениальностью воззрениям блж. Августина.

⁷⁰ *О Святом Духе*, 21, 38.

⁷¹ *Слово* 31, 13 (цитируется по книге: *Епископ Иларион Алфеев*. Указ. изд. С. 336).

⁷² Там же.

Вырисовывается следующая картина: есть Божество, Единое, Сущность — оно совершенно запредельно и совершенно непознаваемо. И есть три модальности ипостасного бытия — совершенно одновременные, взаимозависимые и равночестные: это бытие рождающим и изводящим, бытие порождаемым и бытие изводимым. Вполне ясно, что понятие причины, к которой редуцируется понятие первой ипостаси, есть понятие Начала, но не Первоначала; ибо бытие причиной, как бы эту последнюю ни понимать, есть понятие рефлексивное, т. е. немислимое без понятия следствия, в то время как понятие Первоначала означает Того, что есть Первое, но не первое из трех, и вообще не в ряду. Таким образом, монархия сущности как раз и является предпосылкой исономии⁷³ ипостасей, которая есть не что иное, как объективно взятая равночестность, т. е. не только в смысле субъективной для людей необходимости воздавать равные почести, но в смысле абсолютной невозможности существования кого-либо из Триады без любого другого, в смысле абсолютной подчиненности всего ипостасного друг другу в рамках сущностного закона существования, который собственно и есть Любовь. Повторю еще раз: для людей, сведущих в античной философии (а не в последнюю очередь для них именно и писал, будучи в столице, свои *Слова о богословии* св. Григорий, выступая перед небольшим кружком в наскоро освященном в одной из усадеб храме Анастасии), эти различия не казались отвлеченным понятийным крючкотворством. На фоне тонкостей тогдашних неоплатонических систем это просто поэзия.

Итак, лишь принимая в расчет все вышесказанное становится, думаю, понятной и та безусловная новость, которую привнес в мысль о Боге св. Григорий. Это был, по всей видимости, один из первых в христианстве мыслителей, который вполне осознал, что если «нерожденность» не принадлежит божественной сущности, если «рожденность» и «нерожденность» равночестны (не только в нашем почитании, но и «объективно» в отношении к божественной сущности: если божество Сына реально равно божеству Отца), — то Божество есть место «единства противоположностей» в том смысле, что эти противоположности в нем становятся особенностями. Таким образом, св. Григорий осознал самую суть того, что эллины называли Олимпом — местом, где сущее, не утрачивая единичности, утрачивает свою злобу (ибо единственная реальная противоположность, а именно — добра и зла, там как раз и не присутствует).

Взглянем на св. Григория с этой стороны. Излагая богословие свяителя, Г. В. Флоровский очень точно пишет: «Личные свойства Трех непреложны. Эти “особенности” Трех (ιδιότητες), конечно, “не сущности различают, но различаются в одной и той же сущности”. В понимании

⁷³ Буквально: «равноправия».

св. Григория понятия “ипостась” и “особенность” почти совпадают. И наряду с этим он как равнозначное употребляет выражение: три Лица (τρία πρόσωπα) — от чего уклонялся Василий Великий. Григорий, таким образом, сближает и отождествляет каппадокийскую терминологию с западной, — отождествляет: τρεῖς ὑποστάσεις ἢ τρία πρόσωπα»⁷⁴. Спрашивается: что за сущность различают эти ипостаси-особенности (а мы бы сказали, взяв их в динамике, — теогонические движения)? Разумеется, это не может быть та непознаваемая, неизреченная сущность, которая выше выступала единящим ипостаси началом. Совершенно очевидно, что если не знать и не принимать здесь во внимание интеллектуальной традиции, изложенной впервые в *Пармениде*, можно начать путаться. Но для нас общая схематика совершенно понятна: место платоновского Единого у св. Григория заняло понятие сущности, в остальном же изложение происходит в заданных *Парменидом* схемах — вслед за единым Единым, следует сущее Единое, которое собственно уже и различается испостасно; кроме того, именно сущая сущность является носителем всех божественных свойств, общих трем ипостасям: бытия, вечности, нетленности и проч. Для платоника здесь нет никаких трудностей, поскольку мы признаем, что не только две первых, но и все девять гипотез диалога говорят об одном и том же Едином.

У меня не вызывает сомнений как то, что учение о монархии в смысле св. Василия (со слиянием сущности и первой Ипостаси) у св. Григория представлено весьма широко — я не собираюсь спорить с этим самоочевидным фактом, — так и то, что оно было у него не единственным, не составляло подлинного ноу-хау именно его богословской системы. Но ведь св. Григорий и чувствовал себя, и свидетельствовал о себе, и был в самом деле одним из оригинальнейших мыслителей века. Если же «новоникейство» Григория состояло в исповедании унылой василикианской монархии, то он просто относительно себя обольщался. Во-вторых, мы знаем, что для древних христиан Ишварой — Субъектом, которому молятся — в собственном смысле был Отец, что все древние литургии обращены именно к Нему, а Сын воспринимался строго как посредник. Мы знаем также, что литургия, приписываемая св. Григорию (независимо от того, что именно в ней принадлежит ему, и принадлежит ли), является одной из первых, если не первой литургией, обращенной к Логосу⁷⁵; а это доказывает, что св. Григорий самым делом пытался исповедовать равночестность, и потому данное понятие было для него значимо и в интеллектуальном, и в мистическом, и в жизненном смысле. Он — троический

⁷⁴ Флоровский Г. В. Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. М., 1992. С. 111.

⁷⁵ См.: Епископ Иларион Алфеев. Указ. изд. С. 434.

богослов по преимуществу, и именно из-за возможности в рамках его богословия избежать логического субординационизма. В-третьих, именно в связи с данным мыслителем как молитвенником — мы впервые можем говорить о сознательной христоцентричности молитвенной практики. Это еще один аргумент в пользу «ограниченности» монархии у св. Григория. В-четвертых, учение о монархии и нелюбовь к эллинам вполне понятны у такой авторитарной орхидеи, как св. Василий⁷⁶: совершенно ясно, что преклонение перед абсолютной властью свойственно персонам жадным и властолюбивым, в чем св. Григорий неоднократно его и упрекал⁷⁷. Но свойственные Василию черты были развиты у Григория куда в меньшей степени, так что психологическое основание для монархических восторгов, в том числе и в богословии, было в данном случае куда более зыбким. Поэтому взглянем на учение св. Григория с точки зрения не-монархической.

Мы исходим из того, что богословская василикианская монархия есть раскрашенный гроб сущностной субординации. Т. е. если Божественные Ипостаси равны лишь в человеческом почитании, но взятые объективно в себе — две производны от одной, притом так, что та не только их производит, но и властвует над ними (откуда и само выражение «монархия»), то это, конечно, не грубый субординационизм Ария, но что-то недалеко от него ушедшее. Ибо если мыслить первую Ипостась причиной двух других, то, во-первых, можно ли предположить причинно-следственную связь вне времени, т. е. не предполагая, что в первый момент есть только причина, а во второй — и причина, и следствие? Сколько бы мы ни говорили, о том, что здесь лишь логическая, идеальная последовательность, — дела это не исправит. Категория причины взята из конечного мира и имплицитно заключает в себе время. Таким образом, утверждая монархию Отца, мы лишь на словах, но не в мышлении, отвергаем арианское «было, когда не было» (имеется в виду, не было Сына и Духа). К сожалению

⁷⁶ Всё, что мы знаем о бытии Василия в Афинах, ясно свидетельствует о том, что — в отличие от Григория — он там большим авторитетом не пользовался: то, что младший его по возрасту Григорий помогает избежать ему «бурсацкого действа» — посвящения в студенты (ранимое честолюбие провинциального принца, очевидно, не перенесло бы такого демократического приключения), затем защищает его от каких-то армян, решивших его публично поднять на смех (совершенно естественное действие относительно подобных персонажей); то, что, наконец, в отличие от Григория, никто не удерживает Василия «на кафедре» после окончания обучения, — с ясностью показывает, что наш «гордый сын гор» занимал в студенческом коллективе достаточно скромное положение (факты взяты из книги епископа Илариона. Указ. изд. С. 43 и далее).

⁷⁷ См., например: *Письмо 49*; поэма *О себе*.

нию, епископы той эпохи уделяли придворным интригам и политической борьбе несравненно больше времени, нежели умозрению, а потому вопрос о вневременном движении и о категориях, в которых оно могло бы описываться, не был даже ясно сформулирован.

Монархия, как и всякое криптоарианство, должна быть низвергнута. Но каким образом? Что мы можем почерпнуть об этом у св. Григория? В первую очередь, он отдает себе отчет в том, что понятия ипостасей суть понятия рефлексивные, друг без друга не существующие, а потому ни одно из них не является понятием Первоначала. Соответственно меняется и язык: св. Григорий «отклоняется от Василия и в определении личных свойств. Имен «отечества» и «сыновства» он избегает, не называет и личным свойством Духа — «святость»⁷⁸. Вполне понятно, что для живущего в обществе, где сын был полной собственностью отца, избегание «семейных реалий» в богословии указывает на отвержение психологического содержания учения о монархии. Соответственно, и «святость» — эпитет, связанный прежде всего с «освятительной» деятельностью Духа, т. е. с его внешней, а не внутренней характеристикой — отвергается для того, чтобы указать на внутритроическое место Духа. «Обычно он определяет свойства Ипостасей: нерожденность, рождение, исхождение»⁷⁹. Таким образом, св. Григорий называет ипостаси именами теогонических движений. Это очень важно. Выше мы читали: «Посему Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности». Мы должны ясно понимать, что бытие единицей есть первое теогоническое движение, именуемое в платонизме пребыванием; что двойственность и «подвигнутость» неразрывно связаны со вторым движением — эманацией; и, наконец, что троичность и остановка, которая обозначает у платоника Григория, разумеется, не прекращение или отсутствие движения, но стояние (все эти термины в богословском их употреблении специально оговаривались у Плотина), столь же неразрывны между собой, как двойственность и эманация. Таким образом, трактуя Ипостаси как отношения и понимая отношения динамически (т. е., попросту говоря, как движения), св. Григорий получает в учении о Троице не причину с двумя следствиями из нее, но что-то похожее на три олимпийских кольца (пока не нахожу более ясного выражения). Любимый им образ: трех огней, один в другом — это не концентрические круги, но два намеком выступают из одного в стороны. Отец есть пребывающая в себе связь Сына и Духа. Его породительная функция остается нетронутой, но властная заменяется на коммуникативную. Т. е. Отец потому и Отец, что есть центр коммуникации, а не единственный субъект абсолютного воления. Выше

⁷⁸ Флоровский Г. В. Указ. изд. С. 111.

⁷⁹ Там же.

мы читали: «**Мы чтим единоначалие**; впрочем не то единоначалие, которое определяется единством Лица (и одно, если оно в раздоре с самим собою, составит множество), но то, **которое составляет равночестность единства, единодушие воли, тождество движения и направления к Единому** Тех, Которые из Единого...». — Слова как раз об этом.

Но разве можно говорить о единоначалии сущности, запредельной всему? Нет. Значит, монархия принадлежит Отцу, и именно — как вышний, или исходный вид ипостасного, т. е. наличного бытия; но то, благодаря чему есть сама разделенная идиомами ипостасей сущая сущность, — есть Сверхсущее (Оно, разумеется, не вне Троицы, но сама Троица, ибо Троица есть Все), и относительно него нельзя сказать о монархии. Ведь оно безначально в абсолютном смысле слова: не только потому, что не имеет начала ни в какой из божественных и, тем более, тварных ипостасей, но потому, что не произошло даже из себя и не властвует даже над собой, находясь всецело вне любого определения. Это даже не великий Анарх Всеименный: это безначальный и бесконечный Свет Троицы — Свет, в котором Троица видна и есть, не потому, что бы Он был Ее началом, но и не потому, что Она начало Его. Читая поэзию св. Григория, мы видим, как он берет безначальность в качестве положительного определения. Это также путь выхода из тенет укрывшегося в монархии арианства. Хотя, конечно же, не будь великого Августина, введшего в Церковь парадигматически иное богословие, — мы под влиянием Григория Нисского, впервые назвавшего учение своего старшего брата о монархии догматом веры, не смогли бы свести в систему те разрозненные моменты, которые выбиваются у Григория Назианзина из рамок этого семейного богословия. Теперь же мы говорим с уверенностью: во всем, что касается учения о Сверхсущей Сущности, св. Григорий — провозвестник и Предтеча блж. Августина. И мы постараемся сделать всё, чтобы разрушить созданную веками бездумного попугайства иллюзию, будто есть какое-то единое «каппадокийское богословие», которое, якобы, и есть единственно возможное богословие Церкви. Учение о Сверхсущей сущности — не просто оттенок каппадокийской доктрины; оно — краеугольный камень совершенно иного триадологического учения⁸⁰.

⁸⁰ Лучше всего учение о божественной исономии выражено блж. Августином в трактате *О Троице* VIII, 1: «... В Троице то высказывается в качестве собственного признака, [т. е.] как принадлежащее лицам по отдельности, что высказывается относительно друг друга... то же, что по раздельности высказывается о Них по отношению к Ним Самим, не высказывается о Них, как о трех во множественном числе, но как об одном, т. е. о Самой Троице... все они высказываются сообразно сущности, ведь [в Троице] одно и то же — быть и быть великим, благим, премудрым и каким бы то ни было... Равенство же в Троице настолько велико, что не только Отец не есть больший,

Теперь, если это понятно, нам следует сказать, что учение о божественной монархии есть едва ли не единственное христианское учение, которое прямо восходит к Оригену, Нумению, Плотину и вообще интеллектуальному контексту III в. Однако, если субординационизм в неоплатонической школе (имею в виду Платинов неоплатонизм) полностью оправдан, ибо он никогда не носил в ней личностного характера, никогда не приводил к отождествлению личности и ее места в каком бы то ни было богословском или социальном аспектах, то у христиан субординация была злом чистым и беспримесным, ибо была мало того, что субординацией личностной, так еще и учением, бесконечно унижавшим личность, отождествляя ее с местом в системе: учением о всеобщем рабстве и единственном свободном. Так что любая проповедь мистического освобождения по сию пору принимается воспитанной на монархии власть предержащей церковью в штыки; нечего и говорить, что оправдание церковью рабовладения связано с этим напрямую. Учению об объективной, онтологической безначальности божества противостоит учение о воле к власти. Оба вопроса связаны друг с другом намертво. Все эти монисты — иудеи, мусульмане, христиане имперского образца, вся эта «большая и малая Азия» — понимали бытие как власть и ставили целью жизни возрастание во власти, и не в последнюю очередь также и в чинах; и все это опиралось и оправдывалось (и по сей день опирается и оправдывается) монархией Отца.

Здесь нужно заметить, что судьба сыграла с Василием Неокессарийским злую шутку. Рвавший всю жизнь к власти, он так и не ушел дальше своей Неокессарии, в то время как бегавший всю жизнь от хиротоний по пустынькам св. Григорий побывал на Константинопольском престоле. Но куда ироничнее судьба поступила с интеллектуальным проектом старшего из каппадокийцев: этот «новомодный перипатетик»⁸¹ был абсолютно уверен в том, что его личная неприязнь и сознание собственного превосходства над эллинами послужит надежным гарантом чистоты его варварского богословия от всякого вкрапления хоть чего-нибудь связанного с Афинами; и, однако, именно на его долю выпало создать систему, позаимствовавшую все худшее у эллинов. Его учение о монархии +

нежели Сын, в том, что касается Божественности, но даже ни Отец вместе с Сыном не есть нечто большее, нежели Святой Дух, ни какое-либо отдельное Лицо, одно из Трех, не есть нечто меньшее, нежели сама Троица» (цитируется по изд.: *Августин Аврелий*. О Троице. Краснодар, 2004. С. 184). Вот истинная исономия, вот настоящая объективная равночестность! Именно к ней интенционально направлено и богословие св. Григория — там, где оно самостоятельно.

⁸¹ Как справедливо и остроумно называл весь сонм богословствовавших епископов Прокл.

отсутствие исповедания Духа Богом (имевшее филоновские корни) есть примитивнейший вариант платонизма, а именно — риторически изложенное аристотелевское учение о Боге-Уме, где учение о божественном мышлении самого себя заменено учением о божественном говорении: вероятно, на первых порах (т. е. «до»⁸² рождения Логоса) — с самим собой, а потом — со своими рабами, т. е. тварными логосами; образ, достойный маниакального ротора. Справедливая расплата за надмение.

Несмотря на то, что и св. Григорий был не чужд василикианских слабостей, ему — человеку куда более адаптированному в эллинской среде: как эстетической, так и интеллектуальной, и (что важнее всего) мистической — удалось единственному продолжить платонизм так, что он стал платонизмом христианским. Пусть это носило пока лишь характер очерка и поэтического прозрения, однако оно как раз и является, на наш взгляд, важнейшим в его творчестве.

В чем же состоял этот странный назианзийский платонизм? Именно в учении о едином в трех ипостасях Боге! Т. е. в учении о чистом, не имеющем никакой чуждотности акте, который бытийствует — насколько и поскольку он бытийствует — как триипостасная сущность, допуская сначала различие на бытие личное и сущностное, а затем и различаясь на три ипостаси. Это было оригинальное платоническое учение, полностью опиравшееся на Плотина и двигавшееся в иную сторону, нежели Ямвлих и Прокл. Напомню, что Плотин учил о Едином одновременно как о сверхсущем акте и о первой Ипостаси, т. е. был наиболее тонким и основательным из всех мне известных учителей о божественной монархии. Сверхсущее Единое имело у Плотина ипостась. Одну ипостась. Это же сверхсущее Единое мыслилось св. Григорием как имеющее три ипостаси. «Един Бог, открывающийся в трех светах: таково чистое естество Троицы»⁸³. Есть Бог (речь идет, разумеется, о Сверхсущем), и есть три света (в том числе и Отец, как один из трех!); и вот это Сверхсущее в трех теогонических движениях составляет сущность, или «естество» Троицы. Очень важно понять, что сущность, как объект предсказания и отрицания божественных атрибутов, и вообще сущий Бог — это в некотором смысле третья сфера после сферы Сверхсущего и сферы Ипостасности. Именно такая сущность есть как раз источник тех энергий, которые открывают Божество. Можно сказать, что если отношение «ипостась—сущность» задают у св. Григория поле личного—природного, то отношение «ипостась—сверхсущее» — личного—сверхличного. Можно также сказать, что св. Григорий говорит одновременно как о единстве сущего и сверхсущего, так и о единстве единого и неединого (т. е. троич-

⁸² «До» мы берем здесь чисто логически.

⁸³ Цитируется по Г. В. Флоровскому (указ. изд. С. 108).

ного). Возникает вопрос: не является ли у св. Григория непознаваемая сущность сущей сущностью, т. е. просто сущностью трех сущих ипостасей? Местами он действительно мыслит и высказывается именно таким образом, так что если кто-то хочет читать его учение так, для этого нет текстологических препятствий. Но, вникая в суть дела, можно с ясностью сказать, что если учение о непознаваемой сущности есть именно учение о сущей сущности, то учение о трех ипостасях становится учением о трех богах: в точности как у Василия. Нет, у св. Григория важны и существенны начатки какого-то более высокого учения.

Я бы сказал, что учение о триаде занимает в системе св. Григория то же место, что у Плотина (да и в позднем платонизме вообще) учение о генадах. Сверхсущее на пути к сущему становится тем, что можно было бы назвать числовым местом для сущего: генадой, — учит Плотин. Сверхличное на пути к личности становится смысловым местом для личности — триадой. Эта триада ипостасей в своем изначальном генадическом смысле — ни в коем случае не триада персон, ни даже три наличных бытия: это триада действий, рождающих персону. Ибо любые положительные предикаты в божестве относятся к божественной сущности. Написанное же о каппадокийцах В. Н. Лосским и повторенное за ним В. М. Лурье:⁸⁴ каппадокийцы учили о том, что познаются лишь энергии, которые, хотя исходят из сущности, но доставляют познание ипостасей, — такая витиеватая гносеология под стать разве что постоянно путавшемуся в дипломатической уместности своих мыслей учредителю каппадокийского монашества, как, впрочем, и достойным его эпигонам, нарекшим под звон множества цитат эту бессмыслицу персоналистическим познанием⁸⁵. Нет, св. Григорий в этом был бесконечно ближе к блж. Августину: познавалась у него именно сущность, но не могла познаться. Он, в самом деле, как и подобало настоящему философу, метался в родовых муках познания, говорил порой противоречивые вещи, и пророчествовал, и заблуждался, и ошибочно опровергал софизмы, и увлекался сам... Совершенно то же

⁸⁴ История Византийской Философии. Указ. изд. С. 90.

⁸⁵ Пусть ответят мне эти персоналисты, какая именно из ипостасей познается, когда мы говорим о вечности, благодати и милосердии Бога? А ведь милосердие — не аллегория и, тем более, не голое отрицание! Вся вообще сфера антропогенных определений Бога, которые мы знаем благодаря Христу, эта истинная катафатика — ужели приложима лишь к одной Ипостаси, и не приложима к другим? Ужели Логос милосерд, Отец жесток, а Дух равнодушен? Но если ко всем, то тогда познается сущность, ибо бесконечно прав блж. Августин, говоря о том, что для Бога быть и быть милосердным, или даже самим милосердием — это одно и то же; ибо как «быть» относится к сфере сущности, так и «быть таким-то», за исключением ипостасных идиом.

самое мы видим и у Августина: тот же «убегающий» Бог, те же родовые муки, тот же Беспредельный Свет Освобождения... Для невежд, незнакомых с гносеологией Школы, все это кажется случайностями, но для знающих платонизм это определенное свидетельство.

Думаю, что суть учения св. Григория вполне задается тезисом, обсуждавшимся выше в связи с *Парменидом*: «если Единое едино и не-едино». Вся сложность богословия Григория, вся его незаконченность и нередуцируемость ни к василикианству, ни к иной какой-либо доктрине в этом и состоит. Он ясно чувствует и проблему, и невозможность ее скольконибудь адекватного разрешения.

Как об Одном ни помыслю, Троица ум озаряет.

Трех не успев разделить, вновь к Одному возношусь⁸⁶.

Буквально знаменитый этот экфарсис звучит так: «Не успеваю помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя» — т. е. мысль не схватывает Сверхсущее, однако же, в ней появляется Троица. «Не успеваю разделить Трех, как возношусь к Единому»⁸⁷. Но эта Троица не дается как сущая, не дается дискурсивно: мыслящий ее Ум останавливается, и его вновь захватывает смерч единения. Все это ни в коем случае не поэзия и не конструирование: это дневники первопроходца. И мы должны отнестись к ним со всей серьезностью и деликатностью.

Чтобы последовать дальше, мы должны теперь уяснить вопрос о том, как соотносятся ипостаси и энергии. И, прежде всего, являются ли сами ипостаси энергиями сущности? Здесь есть, опять же, два решения: если речь идет о сущей сущности, то — с необходимостью, да. И это — точка зрения вышеупомянутых «персоналистов». Странная у них получается картинка: рождение и изведение суть энергии сущности⁸⁸; благодаря этим энергиям сущности появляются две Ипостаси. Но благодаря чему появляется ипостасийное бытие вообще (ведь они скажут, что первая Ипостась не появлялась)? Видимо, они считают, что дело обстоит так: вначале был некий один предмет, обладавший, как и всякий предмет, и своей природой (сущностью), и своей индивидуальностью; однако, природа — будучи природой лишь одного — страдала и требовала многих, для которых она могла бы быть природой; ибо из-за того, что предмет был один, выходила неувязочка, и природа предмета не существовала свойственным ей образом. И вот стесненная эта природа вырвалось двумя различными способами на волю, словно одно переполнившееся

⁸⁶ Эпиграмма Р. Б. Кочеткова.

⁸⁷ Цитирую по Г. В. Флоровскому (указ. изд. С. 108).

⁸⁸ См.: *Лурье В. М.* Указ. изд. С. 101, где он об этом пишет прямо.

озеро разлилось в еще два озерца (ипостасей), а далее уже разделилось на множество ручьев (богоявлений миру).

Слабость такого построения, очевидно, заключается в том, что в качестве абсолютного Первоначала здесь полагается нечто сложное, а именно — некая «ипостась-сущность»; относительно нее можно спросить, как и относительно всего сложного и сложенного: а что было первее этого сложного? И в самой данной диаде — что из чего произошло? Одним словом, совершенно ясно, что «ипосущность» не может быть абсолютным Первоначалом. Более того, откуда же берется три? Почему единое сущее (а именно оно здесь мыслится) не размножится до беспредельности? Опять неясно. В этом недодуманность и ложь учения о монархии.

Если же мы допустим Сверхсущую сущность в качестве Первоначала, понимая ее как чистый, не имеющий никаких определенностей акт бытия, то: во-первых — остановим прогрессию вопросов; и, во-вторых — сможем положить триаду как форму, созидающую сущее (в данном случае — божественно сущее), как первую определенность. В том и будет особенность нашего платонизма, что мы скажем: Сверхсущее Единое становится мыслимым изначально в триаде, а не в генаде (каковая является лишь отвлечением от триады — той самой «ипосущностью» монархистов, которая норовит размножиться до бесконечности прямо на глазах, ибо природе в ней тесно). И лишь за Триадой Ипостасей, каждая из которых, и самое целое ипостасийности, суть еще только место для будущего бытия, мы положим сущие Ипостаси, т. е. ипостаси, определенные каждая своим движением: Отец — пребыванием, Сын — рождением, Дух — исходянием; общее в них будет уже как раз сущей сущностью, а ее бесчисленные явления миру — энергиями, причем равно творящими, поддерживающими и обоживающими мир. Таковым представляется мне альтернативный конструкт, смысл которого предельно прост: поскольку и о сущности, и об ипостасях можно говорить как в логике сущего, так и сверхсущего, то нужно не валить все эти рассуждения в кучу, а последовательно помыслить все те четыре положения, которые мы здесь получаем. В категории сверхсущего сущность, как принцип общности и единства, есть Сверхсущее — Первоначало, чистый акт. В категории сверхсущего Ипостаси суть с одной стороны — первые определенности сущности, а с другой — выступающие относительно имеющего быть Сущего как теогонические движения. В категории сущности: сущность есть общее, принцип единения и общения — с одной стороны и, напротив, бесконечной прогрессии и энергийного распространения — с другой; ипостаси же суть сущие ипостаси, т. е. определенные друг относительно друга идиомами, или личными свойствами. Здесь они суть то таинственное Существо, которое эллины знали как Умопостигаемый Космос,

а иудеи — как Господа, мы же — как Троицу, т. е. как Умопостигаемую Вселенную, которая есть Господь. Таково в конспективном виде построение, альтернативное монархии.

Что здесь важно: только в рамках такого построения мы начинаем отличать и во вне Троицы действия ипостасей и действия сущности. Вполне понятно, что тот беспредельный Свет, в котором видятся весь космос и все боги — Свет, в котором видели богов все вдохновленные Богом поэты и мыслители нашей традиции, — это энергия сущности; сравнительно недавно кое-где в огромном индоевропейском мире она стала называться фаворским светом. Все, что знали и узнавали когда-либо наши предки: и в мире науки, и в мире искусств, и в сфере магии, аскетики и нравственного подвига — было узвано в этом Свете и совершено зажженным от него в душе огнем. И огни древних храмов зажигались также огнем небесным, ибо то, что должно было доставить жертву на небо, должно было само происходить с неба. Те, кто следует путем энергии, познают Бога как умное Всё, а затем — как Сверхсущее. Таков первый путь восхождения. Но есть и ипостасные действия божества: это, прежде всего, Вочеловечение Сына и, придется сказать, явление Духа, хотя в Крещении и в Пятидесятнице Ипостась Духа являлась и действовала, по-видимому, телесно (беру, разумеется, только наиболее известные теофании). Те, кто восходит, опираясь на персональные действия Бога и завещанные им мистерии, постигает Бога как Персону и Персоны. Это второй путь. Но и это еще не всё. Всякая персона, насколько она есть персона, божественна и Христообразна, а потому Вочеловечение открыло нам, я бы сказал, божественное в богах и в нас самих, ибо мы суть боги. Потому Иисус и называет себя Методом (Путем), что посредством Него познаются все, ибо Он есть мера всякой личности и лица. Посему Он есть и Аполлон, и Дионис, и Вишну, и Лакшми — и все, сколько их ни на есть, богов и богинь, но они не суть Он; и поскольку они не суть Он, они с приходом Его упразднились, а насколько суть — не прейдут никогда. Христос — ключ, они — дверь. Как бесполезна запертая дверь, так нелеп и ключ без двери. Как холодно, аморфно и бесплодно сравнительное религиоведение — интеллектуальный аналог неродового, интеллигентского политеизма, — так же нелепа христология, ограничивающая себя только Евангелием, не опирающаяся на религиозный опыт человечества, высокомерно проходящая мимо Логоса в непривычных облициях: она есть аналог сухого, как дерьмо аскета, законничества. И то зло, и это. Поэтому, чтобы познать Христа, мы должны быть обращены к опыту человечества, и прежде всего — к опыту наших братьев и наших предков как наиболее понятному, и в тоже время держать в голове образ Самого Бога; тогда во светах нам откроется Свет, и увидим мы Его как всё во всем — Христа, который был изначала и никогда не оставлял Зем-

лю. Тогда мы узнаем и то, что — поистине — есть наша Земля, ибо и это от нас сокрыто.

Итак, что мы находим у св. Григория относительно монархической доктрины? Во-первых, мы определенно можем указать место, где он опасается монархизма — именно как заблуждения. В *Пятом слове о богословии*, обсуждая возможности познания Бога по аналогии и его недостаточность, св. Григорий пишет: «Брал я, опять же, в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение ... чтоб приписав сущность Отцу не лишить самостоятельности прочие лица, и не сделать их силами Божиими, которые в Отце существуют, но не самостоятельны. Потому что луч и свет суть не солнце, а некоторые солнечные излияния и существенные качества Солнца»⁸⁹. Здесь отвергаются два основных положения монархизма: сущность-отец и ипостаси-энергии. Что предлагает взамен св. Григорий (там, где предлагает, ибо, повторяюсь, во множестве мест он вполне принимает субординационистское богословие Василия)? А предлагает он мыслить все три Ипостаси происходящими из сущности. «Когда имеем в мысли Божество, первую причину и единоначалие (т. е. монархию. — Т. С.), тогда представляемое нами — одно. А когда мы имеем в мысли тех, в которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нея довременно и равночестно, тогда поклоняемых — три»⁹⁰. Отец здесь — наравне с Сыном и Духом — мыслится и происшедшим от Сущности, и вмещающим ее. Сущность здесь выступает и первопричиной, и Монархией — да такой Монархией, которая первее самого Монарха! Динамический характер определения Первоначала делает его неотличимым от Первоединого, мыслимого как первичная Воля в трактате Плотина VI, 8. У св. Григория можно встретить и вполне ясное понимание того, что ипостасям как лицам, т. е. статическим вехам, предшествуют теогонические движения, причем — и ипостаси Отца так же, как и двум другим: «Это вот самое — быть нерожденным, родиться, исходить дает именование первое — Отца, второе — Сына, третье — Духа, так что неслитность трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества».

Что еще сообщает св. Григорий о божественной сущности? Она проста — в том же смысле, как душа и все умопостигаемое, т. е. наличие многих именуемых реалий в ней не делает ее сложной⁹¹. Она — умопостигаемое, и это главное ее определение, а «умопостигаемое, хотя и многоименно (у каждого народа оно именуется многими именами),

⁸⁹ Указ. изд. Т. 1. С. 461–462.

⁹⁰ Там же. С. 451.

⁹¹ *Послание первое к Евагрию монаху о Божестве*. Указ. изд. Т. 2. С. 4.

однако же выше именованія»⁹². Здесь замечательно то, что св. Григорий допускает определенное богопознание у всех народов. Что же касается непостижимости умопостигаемого в именах и понятиях, с Григорием Богословом согласился бы любой неоплатоник (выше мы уже об этом писали). Но если умопостигаемое, сущность является одновременно высшим и первым, то не следует ли нам поискать какого-нибудь современного св. Григорию мыслителя, чьи воззрения были бы сравнительно похожи?

Стоит только поставить правильный вопрос, как ответ становится совершенно очевиден. Первоначало — совершенно непознаваемое и одновременно уже сразу числовое (не количественно, разумеется) — это то, с чем вошел в историю философии Ямвлих. Выходит, не один Юлиан тайком зачитывался книгами пергамского платоника! Это, конечно, лишь предположение и шутка, но предмет для размышления налицо. Об умопостигаемой сущности у св. Григория ничего не скажешь; первое собственно познаваемое — Троица; о Троице мы уже говорили, что — помимо всего остального — это Имя для числа вообще. Разница состоит, кажется, в том, что у св. Григория эта непознаваемость относится не к природе божественной сущности, а к нашим возможностям познания, поэтому она оказывается именно умопостигаемой, а не сверхумной, как у Ямвлиха; но неколичественное число как первое познаваемое определение божества — безусловно, общее у них. Здесь, впрочем, все сходства и заканчиваются. Но это не так мало, ибо Единое, как его понимал Ямвлих, одновременно непознаваемое и неизменяемое, и сразу же числовое — это, конечно же, отнюдь не Единое Плотина. Далее, платоническая триада — бытие, жизнь, ум — и соответствующие им теогонические движения: пребывание, эманация, возвращение; возможно ли их отождествить с нерожденным, рожденным, исшедшим и, соответственно, — пребыванием, рождением, изведением? Так ли необходимо мыслить исхождение Духа от Сына, чтобы подчеркнуть исономию? Не достаточно ли мыслить Отца единственной причиной, но такой, которая не содержит в себе следствия? Множество и множество вопросов встают перед человеком, заглянувшим в мир богословия. И ни на один из них нет и не может быть готовых ответов. Следует работать и ждать — и тогда, возможно, со временем мы станем лучше понимать и сам Предмет, и отношение той или иной богословской системы к нему.

⁹² Там же.

Вместо заключения

Писать заключение можно к материалу, который обозревается от начала до конца, но здесь мы рассмотрели лишь одну из плоскостей огромной стереометрической картины. Наши силы, время и объем работы исчерпаны. Я был бы рад, если бы некоторые из моих пассажей пробудили в читателе новый взгляд на этого, казалось бы — хорошо известного, а в действительности — основательно забытого, мыслителя. Чтобы немного повеселиться и рассеяться напоследок, обратим внимание на следующий казус. Всем известна теория богословского прогресса св. Григория: она излагается многими авторами, так что перескажу ее в двух словах. Бог, сообразуясь с интеллектуальными и духовными возможностями человечества, не открыл ему всю истину о Себе сразу: но сначала, в ветхозаветную эпоху, открылся как Отец, потом — в новозаветную — как Сын, и, наконец, в эпоху св. Григория и второго Вселенского собора — как Дух. Трудно сказать, считал ли св. Григорий свой этап окончательным или предполагал дальнейший прогресс. Епископ Иларион предполагает последнее. Нам здесь важна мотивация Бога. Вот, что об этом пишет сам Григорий: «... Одно и то же происходило с двумя Заветами. Что именно? То, что не сразу они вводились... А почему? Нужно знать об этом! **Чтобы мы были не принуждены, но убеждены. Ведь что недобровольно, то и непрочно...** У Спасителя даже после того, как Он наполнил Своих учеников многими учениями, было нечто, о чем Он говорил, что ученики не могли тогда вместить этого...»¹. Но позвольте, — сказал бы любой варвар, — тем Бог (читай: Царь) и отличается от людей, что Он приказывает, и самое изречение приказа равнозначно его исполнению, ибо ничто не в состоянии противиться ему. Откуда, Григорий, ты набрался таких дикостей?

На это есть вполне однозначный ответ. В платоновской онтогносеологии вера понималась как разновидность алогического принуждения² и занимала третье место в иерархии познавательных состояний — вслед

¹ Цитируется по книге: *Епископ Иларион*. Указ. изд. С. 306—307.

² См., например: *Горгий*, 454d.

за познанием и размышлением; ниже нее было лишь уподобление³. Эти низшие формы познания оценивались как дело рабов⁴. Таким образом, сообразно общесотериологическому представлению об усыновлении, т. е. об уравнивании (в перспективе наследования) в правах человека с Богом, св. Григорий и в сфере познания мыслит аналогичный процесс: Учителя, желающего чтобы его ученик убедился сам — на основе предложенных Им доказательств, — а не был принужден поверить в то или иное посредством «буйства» пророчески-софистической «проповеди». Подход строго философский, теснейшим образом связанный с теорией александрийского гнозиса. Но здесь есть и еще один немаловажный обертон. Нет никаких сомнений в том, что теория троекратного гностического приращения у св. Григория не имеет никакого отношения к нашей теории прогресса; зато она имеет самое прямое отношение к эсхатологическим ожиданиям прихода золотого века у язычников или земного царства Христа у христиан. Почему? Да потому, что четыре ступени познания у Платона соответствовали четырем этапам становления любой вещи: «А при каком состоянии происходит возникновение всех вещей? Ясно, что это бывает тогда, когда первоначало, приняв приращение, переходит ко второй ступени, а от нее — к ближайшей следующей; проделав до трех таких переходов, оно становится ощутимым для тех, кто способен ощущать»⁵. Совершенно то же мыслится и в «прогрессизме» св. Григория: некое естественное знание о Боге (как бы его ни мыслить) после трех гностических прибавлений становится осязаемой благодатью — в рамках осязаемого Тела Христа, внутри которого и возможно только боговедение. Этот процесс, разумеется, не предполагает далее никакого интенсивного продолжения.

Т. Г. Сидаш

³ См., например: *Государство*, 534а.

⁴ См., например: *Законы*, 965а.

⁵ *Законы*, 849а.

Содержание

1. Об Отце	5
2. О Сыне	8
3. О Святом Духе	12
4. О космосе	17
5. О промысле	24
6. О том же самом [т. е. о Промысле]	27
7. Об умных сущностях	33
8. О душе	37
9. О заветах и явлении Христа	42
10. Против Аполлинария о вочеловечении	48
11. О вочеловечении	53
12. О неподдельных книгах боговдохновенного Писания	55
13. Патриархи, сыны Якова	57
14. Казни египетские	58
15. Декалог Моисея	59
16. О чудесах Ильи пророка и Елисея	61
17. Эпиграмма о храме Ильи, называемом Вдовьим	63
18. О генеалогии Христа	65
19. Ученики Христа	70
20. О чудесах Христа по Матфею	71
21. Чудеса Христовы по Марку	73
22. О Его чудесах по Луке	75
23. О Его чудесах по Иоанну	77
24. О Его сравнениях и загадках	78
25. Притчи по Марку	80
26. О притчах по Луке	81
27. О сравнениях у четырех евангелистов	83
28. Бура во время Христова сна	88
29. Гимн к Богу	89

30. Гимн к Богу	91
31. Иной гимн.....	95
32. Вечерняя песнь	96
33. Благодарение	99
34. Иное благодарение	100
35. Епиклесис перед чтением Писания	103
36. Напутствие [т. е. моление о хорошей дороге].....	105
37. Иная молитва о хорошей дороге	107
38. Иная молитва о том же	108

Сидаш. Т. Г. ПОСЛЕСЛОВИЕ

I. <i>Парменид</i> глазами христианина.....	109
II. Григорий Богослов глазами платоника	142
Вместо заключения	175

Издательский проект «Квадривиум» —

это благотворительный проект, имеющий целью:

- организовать издание научной литературы, и прежде всего источников, к которым равнодушны в нынешней России религиозно-государственные структуры;
- создать для переводчиков и авторов достойные условия работы;
- сделать книги доступными для читателя как благодаря их рассылке в основные библиотеки России и ближнего зарубежья, так и благодаря низкой отпускной цене.

Проект включает в себя четыре серии: «HELLENICA», «BIZANTINA», «RUSSICA» и «GERMANICA», в рамках которых ведется систематическая работа.

Издательский проект «Квадривиум» приглашает к сотрудничеству:

- переводчиков с итальянского и немецкого языков;
- специалистов по немецкой философии и культуре;
- волонтеров, готовых распространять наши книги в регионах;

а также всех, кто трудится над переводами и осмыслением основополагающих текстов европейской цивилизации.

С нами можно связаться, написав по адресу: quadrivium_izdat@mail.ru

Григорий Богослов

Догматические поэмы

Перевод с древнегреческого,
статья, комментарии *Т. Г. Сидаша*

Художник *Е. С. Белякова*

Редактор *С. Д. Сапожникова*

Выпускающий редактор *М. В. Беглецова*

Оригинал-макет *Л. А. Филофова*

Оформление обложки *Е. А. Болгова*

Подписано в печать 01.08.2012. Формат 60х90 1/16

Бумага офсетная. Печать офсетная

Усл.-печ. л. 11,25. Заказ № 2790. Тираж 500 экз.

Издательство «Нестор-История»

197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7. Тел. (812)235-15-86

e-mail: nestor_historia@list.ru; www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии «Нестор-История»

198095 СПб., ул. Розенштейна, д. 21

Тел. (812)622-01-23

